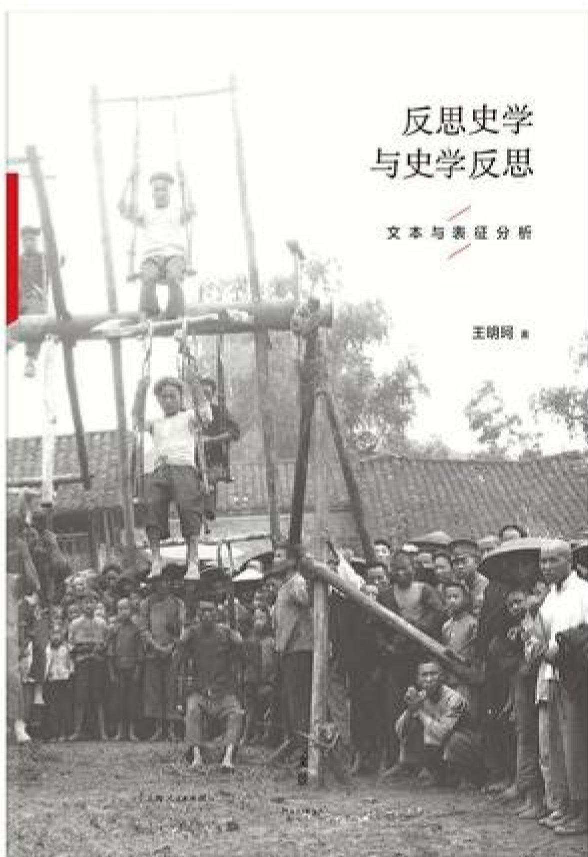
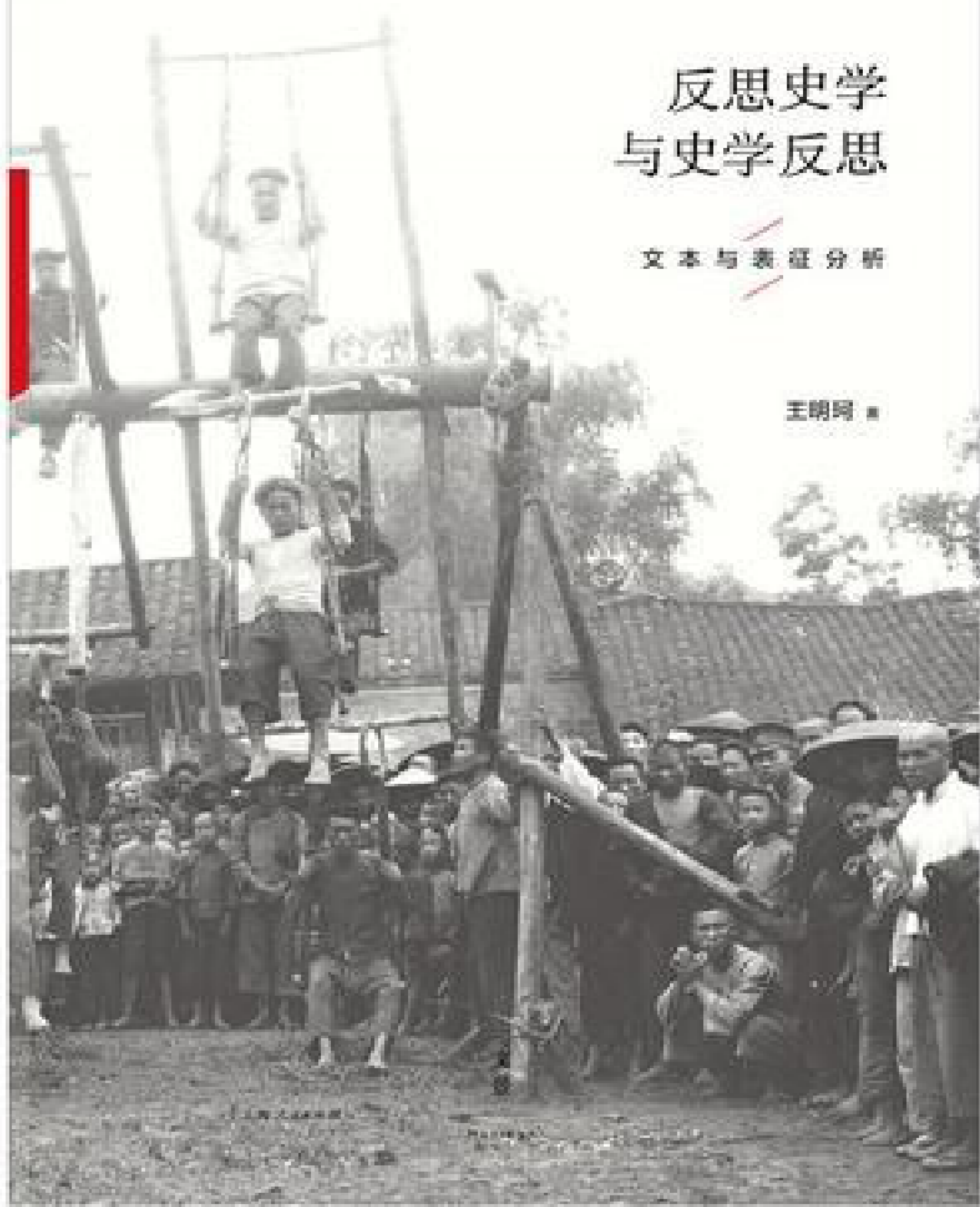

反思史学
与史学反思
文本与表征分析
王明珂 著

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM


反思史学
与史学反思
文本与表征分析
王明珂 著

图书在版编目（**CIP**）数据

反思史学与史学反思／王明珂著. **—**上海：上海人民出版社，**2016**

ISBN 978-7-208-13618-2

I. ①反… II. ①王… III. ①史学—研究 IV. ①**K0**

中国版本图书馆**CIP**数据核字（**2016**）第 **028656**号

书名：反思史学与史学反思

作　　者：王明珂

责任编辑：易　强

转　　码：南通众览在线数字科技有限公司

ISBN：978-7-208-13618-2/K·2487

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景　　新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

目录

谢词
前言 为什么赤脚惯了踩在锐石上不知痛？
- 历史与“历史”
- 反思性
- 本书的写作目的
- 历史学与人类学的结合：在文献中作田野

第一章 事实与现实
- 历史事实
- 社会事实与民族志事实
- 事实、真相与现实

第二章 典范与边缘
- 类比法与历史、民族事实探索
- 典范历史
- 典型文化
- 边缘的历史与文化

第三章 人类社会的基本面貌
- 环境与领域资源
- 经济生业
- 社会结群
- 文化与文化表征
- 个人、文化与社会

第四章 表相与本相
- 表相、表征
- 本相、社会现实
- 习行与习性：布迪厄的习行理论
- 习性与社会本相

第五章 认同与记忆
- 集体记忆、社会记忆
- 社会为何有记忆：认同、区分与人类生态
- 人类生态与社会记忆
- 社会如何记忆：语文表述
- 内在情境与外在情境
- 表述性知识与默示性知识
- 历史心性、文类与社会记忆的延续
- 社会如何记忆：物与身体表述
- 以物像传递的社会记忆
- 以群体仪式活动传递的社会记忆
- 日常生活行为传递的社会记忆
- 社会记忆的分类
- 记忆与历史
- 社会记忆

集体记忆
历史记忆
根基历史记忆
第六章 文本与情境
文本与文本分析
文本分析与文献研究
文本与情境举例
人类经济生态情境与相关文本
族群认同情境与“历史”文本
我族边缘建构情境与相关文本
人类群体认同情境与“身体”文本
女性的社会边缘情境与相关文本
少数民族的社会边缘情境与相关文本
文本所描述的与喻示的讯息
第七章 文本结构与情境结构
文本结构一：历史心性
弟兄祖先历史心性
英雄祖先历史心性
结合弟兄与英雄祖先的历史心性
“弟兄”与“英雄”历史心性人群接触之情境
文本结构二：文类
正史文类与中原帝国情境
方志文类与地方情境
文本结构三：模式化叙事情节
英雄征程记与英雄徙边记
其他形式文本中的模式化情节
文本结构的作用
第八章 三种文本表征分析策略
文本生命的情境分析：陶器的比喻
多点观察与整体比较：凹凸镜的比喻
弟兄祖先历史之文本与情境
汉化情境呈现的弟兄祖先历史变化
藏化情境呈现的弟兄祖先历史变化
认识“我们”借以观察“历史”的凹凸镜
两层凹凸镜面上的像：神话、传说与历史
边缘微观社会探索：燃烧木杆的比喻
汉化与少数民族化的微观过程：北川经验
孙吴至东晋时期会稽士人的华夏认同情境
汉化：以燃烧木杆为喻的新理解
少数民族化的微观过程：湘西经验
抉择、移动与边缘
第九章 结语
体认与体谅的历史知识
微观、片面与刹那的历史

人类生态、反思性历史、反思性认同
反思性中国人认同
附录 《少年Pi的奇幻漂流》：电影与小说观读之后
参考书目

如在一个夏夜

荷塘边有许多不同品种的青蛙争鸣

不久我们会被一个声音吸引

一个规律宏亮的声音，那便是“典范历史”

被忽略、压抑的其他蛙鸣，便是“边缘历史”

我们对历史的整体了解

在于倾听它们间的争鸣与合鸣

并由此体会荷塘蛙群的社会生态

一个隐藏的景

谢词

本书初稿在我2005～2006年访问哈佛大学期间已完成，之后我又花费将近九年的时间来修改它。即使如此，今日本书得以问世，并不表示我对它已相当满意；这是一本永远不能让我满意的著作。它的主题涉及我们意识与思虑难以察觉的社会本相—我们生活在表相化的世界而难以认识身边事物之本相。因此我要对自己的研究论述保持怀疑。也因此，首先我要感谢质疑与挑战学术典范与“常识”的各学科大师，以及在各种场合对我的学术论述提出质疑与批判的读者、听众与评论人，我从他们那儿受益良多。

2010～2013年我担任中台湾的中兴大学文学院院长，期望借此职来实践我的反思史学理想，推行基于“实务、实学、实作”的教学与研究。此三年间，本书的写作几乎完全陷于停顿，然而在与之相关的问题反思与实践上，我却大有所获。这是一个“田野”，在此我得以深入观察与体认国家权力如何主导大学走向；通过经费补助与研究奖助，引导各大学走向追求国际排名之研究与教学，让全台湾“顶尖大学”[1]教授们陷入追求论文发表之集体狂热中。在此我也观察到，一些学者如何坚持基于其学术专业的社会关怀与实践，宁居于此学术顶尖潮流之边缘。我要感谢在这三年中与我一同工作的中兴大学师生、助理，特别是我在文学院和人文及社会科学研究中心的工作伙伴，以及与我们合作的中台湾学界及台中乡土学会的朋友们。

多年来，我穿越史学、人类学及其他社会科学边界的研究之路，艰辛但并不孤寂。我要感谢与我在青藏高原东缘（藏彝走廊）研究上合作的朋友Sarah Fraser、彭文斌、王秀玉、王铭铭等教授，以及在田野工作上协助我的当年博硕士生王田、郭建勋、何文海、苏布德、关丙胜等，他们目前都已在学术及教学机构任职。感谢我的助理及学生胡其瑞多年来为我办理许多田野差旅、学术会议等计划行政事宜。我也要感谢人类学高级论坛的朋友徐杰舜、徐新建等教授，以及这个学术社团中的优秀青年学者，许多人来自中国边疆，他们的学术热忱常让我十分感动。海峡两岸的人类学与社会学界朋友谢世忠、潘英海、何翠萍、张茂桂、马戎等，多年来经常与我在各种学术场域相辩驳；我要感谢他们给我的思考激荡，更要感谢茂桂对本书原稿的修正建议。

我对中国边疆的历史与人类学研究，让我结识许多少数民族朋友。从蒙古草原到北疆，从青藏高原到云贵川湘的丘陵盆地，我都经常得到他们的协助与热情招待。他们对本民族及地方问题的关怀、观点与深入认知，不仅丰富我的知识，也让我得以反思自己得于主体社会、主流学术的观点，在此我要对他们致上衷心的感谢。本书中借以说明文本、情境、表征、本相等概念之实例，以及移动于多点之间的观察比较法，皆主要出于我对川西羌、藏族的田野考察研究。在此，我要再度感谢我的

羌族老友们，特别是曾与我一同到处翻山梁、探寨子，“移动于多点之间”的毛明军、周吉祥、王泽元、董正寿、王树全等本地老师。他们都是羌族文化、语言的记录与研究者。我感谢他们，并怀念逝于2008年大地震中的正寿。

2014年夏我当选台湾“中研院”第30届院士。我要感谢在这次选举中推荐及帮助我的学界前辈及朋友，特别是张广达、李亦园、许倬云、黄树民、黄进兴等院士。他们的支持，对于我多年来从事的跨学科“边缘”研究是极大的鼓舞，我希望这样的鼓舞可以及于所有从事这类研究的学者们。

本书最后完成于我在日本京都国际日本文化研究中心（“日文研”）访问期间，2014年夏至2015年春。这机构远离市区的清幽环境十分利于写作，附近及京都市内到处可见的种种表相—如石间缝隙齐一均匀的排水沟石墙，庭院中带着经年累月剪修之痕的整齐花树，公车上静默的乘客—都让我时时思考：什么样的人类生态与社会本相，造成这些与我在台湾、中国大陆所见截然不同的社会表相？这些人类生态本相与历史的关系如何？本相与表相的关系，以及我们如何借此反思历史，也就是这本书的主题。因此我十分感谢日文研，以及邀我来此访问的该中心刘建辉教授。

最后，我要感谢我所有的亲人，并对他们表示歉意。我经常太投入于自己的研究工作，而疏忽对母亲的孝养以及对妻儿们的照料。我要感谢母亲对我的宽容与鼓励，以及我的姐弟对母亲的奉养照顾。我也要感谢我妻清沼对三个儿子时时的关心和照应，以及她为我及儿子们在神面前的祈祷。

前言　为什么赤脚惯了踩在锐石上不知痛？

为什么一个经常受歧视的人，久而久之，对他人的侮辱性话语行为变得毫无反应？为什么我们相信一个“历史”，即使那“历史”让我们成为原住民、少数民族、新移民、劳工阶级、女性，并成为征服者、主体民族、老居民、男性与资产阶级之外的社会边缘人？为什么一个赤脚走路已习惯的人，踩在尖锐的砾石上不觉得痛？

人的神经系统具有反射作用，能通过身体末端的感触神经将外界刺激讯息传达到脑部，然后让我们很快地做出反应，避免身体涉入危险。这就是为何我们赤脚踩到太烫或太尖锐的东西，我们的脚会很快地抽回。然而我们的身体也有保护自己、习于外在环境的作用，所以经常赤脚走在锐石上，脚底会生出一层老茧来隔绝外来的刺激与痛楚。经常受歧视辱骂的人，心上也会生出一层老茧，以避免太多外来的侮辱刺激让心淌血。

更经常的是，我们以知识体系建立起一个虚拟世界，人们生活其中也就是被包在一个大蚕茧里。在这样的世界里人们有欢笑、挫折、悲伤、愤怒，但一切都理所当然。人们对于创造及操弄这虚拟世界的真实世界毫无所知，自然对造成自己愤怒与悲伤的根源力量毫无反应；或者更糟的是，我们的反应只是让这虚拟世界更“真实”而已。

历史与“历史”[2]

说得明白点，“历史”便是建立此虚拟世界的重要知识之一。譬如，若一部美国“历史”开始于英国移民乘坐“五月花”号来到美洲，以及随后百余年更多欧洲移民来到被称为新英格兰的美国东岸地区，在此形成美国最早的十三州。若我们将此当作历史上的一个重要起点，那么原来居于本地的“印第安人”便成了被征服者，较晚来自非洲、亚洲的人群成了新移民。经过两三百年后，若人们还相信并强调这样的“历史”，自然人们也相信一个十来岁的欧裔美国青少年比一位八十岁的美国老华人更有资格自称是“真正的美国人”。以上“历史”，哪一点不是历史事实？我们相信这些历史事实，因此不得不接受自己边缘的或优势的社会身份？

然而，并非如此。那些事件为历史事实是一回事，但它们被组构成一个“历史”又是另一回事。譬如，美国“历史”也可以写成：原来北美洲有许多土著在此各占地盘、相互争战，他们有些是印第安人的后裔，有些是欧洲移民之后，自从我们的英雄祖先从非洲（或亚洲）来到这儿之后，开始有了很大的变化……这“历史”也没有虚构的成分。然而相信这“历史”，美国的族群关系将与今日不同。所以，并不只是历史事实造成“现在”，而应是历史事实造成部分人掌握社会权力及历史记忆，历史记忆让人们生活在“现在”之社会现实中。

这就是以上说的，我们生活在历史记忆（以及其他知识记忆）造成的虚拟世界中而浑然不知。因为我们活在“历史”（指人们对过去的记忆与叙事）规划的社会现实中，而社会现实又是如此真实，因此人们不怀疑“历史”—我们以为“历史”便等于历史事实。这也解释了一个谜团—无论是中文里的历史，或英文里的history，都是一词两义：过去真正发生的历史，以及人们记得的、叙述的、书写的“历史”。法国诠释学者保罗·利科（Paul Ricoeur）曾注意此一现象，并以人类普遍的“历史性”（historicity）来解释它；他称，“历史性只是指一个基本但切要的事实，我们创作历史，我们沉浸其间，我们也是如此的历史生成物”。[3]

反思性

今日许多社会科学界所称的“反思性”（reflexivity），各个学科、个别学者对它常有不同的理解与定义。在这方面，我倾向于接受法国社会学家皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）的见解：我们得自于社会的许多偏见，常让我们对外界事物缺乏反思性认识。[4]个人的社会认同、社会现实与学术法则等等，均让我们在认识外在现象、事务上非常迟钝。这就是前面所说的，脚底生了老茧，我们踩在烫的、尖锐的砾石上，却没有抽回脚的反射动作（reflex）。不断生产缺少反思性的知识，常使得许多不当的社会现实，或负面的社会价值，继续存在并且被强化。因此反思性研究，便是通过一些新方法、角度、概念，来突破认知的“茧”，来深入发掘隐藏在表相之下的本相。

在其著作《反思社会学引论》（An Invitation to Reflexive Sociology）中，布迪厄指出三种缺乏反思性的学术认知偏见。[5]虽然他批评的主要是社会学中的一些做法、施为，但也因此衍出其对社会科学知识生产之批判。这三种认知偏见，第一是社会性（social）偏见；研究者处于某种社会文化圈中，因他的出身背景，如社会阶级、性别、族群等认同所产生的认知偏见。这是最普遍的，也是许多学者都曾指出的一种学术认知偏见。第二种是学术场域（academic）偏见；这是指一个研究者居于学术圈及学界某位置，因此产生的认知偏见。如一个学术机构的首长，一个写论文的博士生，各因其在学术场域中的位置，而与他人有利益与权力角逐关系，此皆影响他们的学术认知。第三种，也是他最重视的是学术偏见，学究偏见（intellectualist bias）。这是指，学者将现实世界建构成一个有待被解释的学术图像，以一大套预设的理论、方法、原则、词汇来探索描述它，而忘了现实世界中有许多待解决的具体问题。

存在于学科自身内的偏见，深深影响我们对现实世界的观察、描述与理解，或更深化许多原已存在的社会问题。举例来说，如人类学的田野方法、理论、词汇所建构的知识，经常因强调“他们”的特殊性，而加深被研究对象（原住民、少数民族）的社会边缘地位。又如人类学知识强调文化、宗教在人类社会中的特殊价值，使得人们关心政治造成的社会剥削与迫害，却因尊重宗教、文化，而对由此造成的剥削与迫害视为理所当然，或明知其非但也认为不宜干涉。

以上布迪厄指出的是学者们（特别是社会学者）在进行研究时，因对自身社会背景缺乏反思而产生的认知偏见。事实上，上述几种认知偏见都更普遍地存在于每一个人心中。我们每个人的社会出身背景，我们在此社会中的位置，以及由学术知识通过社会教育转化而成的“常识”，都是一层层的帷幕，或脚底的皮茧，屏障着我们对世间一切人、事、物的感触与认知。

布迪厄的反思性研究见解，与他的习行理论（practice theory）密切相关。我认为，这个理论的精华表现在其名著《区分：一个对于品味评价的社会批判》（Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste）中的一个名句上—“表相造成的本相，与本相造成的表相”（the reality of representations and the representation of reality）。对于这个看来莫名其妙的句子，我的理解是：我们许多的言行表征（表相）强化了社会现实本相，而在社会现实本相下，我们又自然而然地产生特定言行表征。譬如在一社会中，人们歧视女性的言行（表征或表相），强化男性中心主义这社会现实本相；相对的，在男性中心主义之社会现实本相下，人们也容易产生歧视女性的言行。布迪厄认为，人们这样的言行常常是在他们的意识之外，因着某种习性（habitus）他们自然而然就这么说、这么做。我将布迪厄所称的practice译为习行（在中文学术界许多学者译之为“实践”），也是为了顺应他的这个看法（以及配合将habitus译作习性）。

我们活在一个充满表相的社会中，我们说一些话、做一些事，然而我们很少去深究、认识社会本相，更没有意识到我们所说、所做的经常更深化社会本相。这与前面所说的，“历史”造成现实社会情境，而在现实社会情境中人们也相信并继续述说或书写这样的“历史”，是同样的意思。我们所说与所写的“历史”也是一种表征、表相，而现实社会情境便是社会本相。所以我们可以把布迪厄那句名言，换个方式来表达—“情境产生于文本，而文本也产生于情境之中”（context in text and text in context）。这文本，特别指的是人们的历史记忆文本。

既然历史记忆“文本”与社会“情境”的对应关系，和社会学者所称的社会“表征”与社会“本相”的对应关系相类似，这也表示我们可以用同样一套方法—因研究对象差异而略加些修饰—来研究古代社会（历史学者的研究对象）与当代社会（社会学者与社会人类学者的研究对象）。

本书的写作目的

我写这本书，首先，是为了提出一套分析种种文本、表征（表相）以探索社会情境（本相）及其历史变化的方法。这是一种结合多种社会科学的历史学研究，我且称之为“反思史学”。这也是我，一个“历史学家”，对史学的反思。然而读者也会发现，我从人类学、社会学中得到许多思想泉源，因此这一套分析方法不仅应用于史学，我也希望它能对人类学或对人类社会文化的一般性研究有些贡献。

在这本书中，我将介绍社会记忆、历史记忆、文本、文类与历史心性等概念，通过实际且活生生的例子来说明它们，同时提出一种对历史与社会研究材料（如历史文献、图像、人们的社会行为、口述历史与神话传说等等）的分析法。这样的分析方法，对我而言并非只是理论，而是近年来在研究著作中的实践，特别是在《羌在汉藏之间》《英雄祖先与弟兄民族》与《游牧者的抉择》这三本书中。这也说明我写此书的最初动机：在写作及出版上述各书的过程中，我不断问自己，为何我认为自己得到的结论是正确的？为何我的分析逻辑合理？以及更重要的，为何我认为由此产生的知识有助于促进社会之和谐与公平？因此本书也是上述几本书的作者自我剖析，以及向读者的告白。

这本书除了提供学术界以一种“研究方法指南”外，我更大的野心是期望它对社会有一般性影响：我希望它可以让一般读者从中得到一种观察、认识周遭世界的方法，让读者练就“孙悟空的火眼金睛”，借以看透凡尘世界变幻万端的表相，认识表相下的事物真实本相。最后，当然，既然是反思性研究，我也将通过这本书表现自己对历史、文化、社会以及相关学术的反思。

为了这些写作目的，在这本书中我将举出许多实际的、生活化的例子，来说明一些复杂的人类学、社会学理论。这不是为了方便一般读者的阅读，而是，我认为学术理论原来便是很简单的东西，它们只是学者为了解复杂的人类社会文化现象所创造的一种思想导引工具。它们的终极用途是让我们了解人类复杂的社会文化现象，因此它们的效度（或可靠性），除了在我们的社会生活经验或田野民族志知识中被检验外别无他途。反倒是，讲究纯学术研究的学者们经常发明（或翻译出）一些拗口的词汇，夹杂在文法不通的句子中，让学生们产生“仰之弥高、钻之弥坚”的爱慕，却又捉摸不着其精髓。这样的学术风气，也造成学术与社会脱节；学者的精力与关怀大多只放在学术圈与“理论”之中。因此，将学术由云端拖到尘世间来，让学术重回社会关怀之中，这也是反思性研究的要务之一。

在这本书中，我引来作为分析对象的文本（如《史记》《华阳国志》）、图像（如《三国演义》之英雄人物绘像）、文类（如正史、方志、族谱）、文化表征（如少数民族服饰、羌藏族之山神崇拜），以及

社会现实本相（如中原帝国、郡县、家族、少数民族），都是中文世界读者所熟悉的，因此这也是一本为中文读者所写的文本、表征分析著作。

历史学与人类学的结合：在文献中作田野

在文献中作田野（do ethnography in archives），是我过去在台湾一所大学人类学研究所教授“文本分析”课程的副标题。当时有些教授反对，他们认为人类学家的田野就是在某偏远地区人群中所进行的参与观察，不能在文献中作田野。人类学家到实实在在的人群社会中进行田野，的确是他们值得骄傲的学术资产，这也让许多历史学家十分羡慕。我常听历史学界的朋友说，我们无法进入唐代、宋代人群社会中，像人类学家那样亲身观察当时的社会，听每个人鲜活的话语，观其行为，分析其情感与意图，发掘隐藏的社会结构。于是，无法进行田野考察成了历史学家难以深入探究过去社会的普遍借口。

本书的主要内容，便在于说明如何通过文本、文类、历史心性、社会表征（表相）、社会现实（本相）等概念而“在文献中作田野”，也由此揭露隐藏在文献中的另一些历史景象。简单地说，首先，我将种种历史文本当作古人在特定社会情境下创作的社会历史记忆；社会情境与历史记忆文本有其对应关系。其次，我将说明，社会情境结构（如中原帝国之郡县体制）与特定文本结构（如方志文类）亦有其对应关系。最后，了解文本与情境以及文本结构与情境结构的对应关系之后，我们可以观察一古代作者如何选择符号（如方志中记载的人、地、事件等等），遵循或违逆一文本结构，以制作其文本。如此，我们便可能经由对历史文本的分析，深入探索一古代社会情境，了解其各层次的“结构”，以及观察古人在书写、行动间流露的个人社会处境、情感与意图。简单地说，已成为过去的一社会及其内部结构、个人，都化为种种“密码”藏在历史文本与事件之中，我们只要知道如何解码，便能深入观察并了解一古代社会的本相。

了解遥远过去的人群社会（历史学），与了解遥远空间外的人群社会（人类学），对反思性研究来说都只是整体研究的一半。另一半的研究则是，基于对遥远时间、空间外的“他者”或“异文化”的理解，来重新认识“我们”与我们所存在的现实情境。如此，我们的现实存在，以及造成我们认知偏见的帷幕，将突然透明地呈现在眼前—像是蝴蝶咬破了蚕茧出来，终于看见以前被自己当作是全部世界的茧，以及自己存在的真正世界。前一半的工作是“化奇特为熟悉”（to make strange familiar），后一半的工作也就是“化熟悉为奇特”（to make familiar strange）。

最后我要说明，反思性历史知识并非是要完全推翻、取代我们原来相信的典范历史；在相当程度上，它仍建立在典范历史知识的时空架构上。它只是质疑典范历史的取材、解释与构成，批判典范历史简化了“过去如何造成现在”，因此让人们难以察见社会现实本相。[6]然而反思性历史研究也不同于后现代主义下的“历史解构”。虽然它们都将“历史”当作人们在现实情境中的建构物，但解构论者大多否定我们有探触真实历史

的能力，或将造成“现在”的历史限缩在“近代”，而反思性历史研究之目的仍在探索真实的过去，并希望因此让人们对“现在”有更深入透彻的了解。

最后，我希望，反思史学或一般性的反思研究所提供的对历史与社会现实的新知，可以让人们对于自身在社会中的处境，以及当前社会情境、本相在历史长流中的位置，均有深入且透彻的了解—也就是剥去脚底的皮茧，让人们能深切体认、体验社会现实本相。我相信，这样的反思性历史知识，能创造具反思性认知、认同并有行动能力（如抽回脚的动作）来改变社会的当代人。

第一章　事实与现实

对于历史学家来说，历史事实（historical　facts）是他们梦寐以求的探寻对象。对社会学家或社会人类学家来说，社会事实（social　facts）或文化真相（cultural　truth）是他们努力发掘的目标。究竟，什么是事实？什么是真相？历史学家与社会学家所谈的事实是否为同一回事？我们如何探索事实、发掘真相？以及，我们是否可以全然了解并描述所见事实？这些都是长久以来让学者经常感到困扰的问题。

在日常生活，我们更经常在探究事实、发掘真相，或与他人争论事实；似乎，事实指的是一些常被遮掩、扭曲的事物。看来我们生活在一个由许多事实拼组而成的世界里，整个社会的存在与运作都借着我们对过去的历史事实与当前社会事实之理解。正确无误地认识事实，如警察及法官正确认识一起车祸发生时的事实，能解决人际纠纷、维持社会公义与秩序。正确地重建古代高句丽、钓鱼岛及其附属岛屿的历史事实，可以解决国际纠纷。然而，“事实”并非如此。除了认识事实不容易外，究竟什么是“事实”都值得讨论。

历史事实

我们先从“历史事实”说起。在前言中我曾提及，在中国语文里“历史”这个词至少表达两个意思：一是从前曾发生的、存在的所有事件与事物，二是人们记得的、说的、写的过去。这两者间的差别十分明白。前者（真正的过去）范围非常广，它的性质为一多层面的时间、空间与物质整体；过去一片树叶落下、一群蚂蚁爬过、一场人类战争，都成为它的一部分，但因已成为过去所以抽象而难以捉摸。后者（人们记得的“过去”）范围狭，它只存在于人们的记忆中，或借由人们的口述、书写、绘图、塑像表达出来；因此，它的内容具体，但却是片断、片面的（如唐代史、个人生命历史、国家的历史）。

由此我们可以明白，许多历史学家研究的是历史，他们宣称自己发现了一些历史事实，但他们所说、所写的“过去”无论如何仍是“历史”，也就是人们（包括历史学家）对“过去”的记忆与陈述。在我过去接受的专业历史教育中，历史曾有严格的定义，那便是“自有文字记录以来人们的重要活动”。这表示，第一，历史学家意识到他们主要根据文字记载来研究过去；第二，他们知道自己研究及重建的只是过去的重要片断；第三，有文字记录代表人类文明社会的开始，因此他们研究的是人类文明发展的历程。无论如何，历史学家相信他们探索、重建的是重要历史事实，它们主要被记载、保存于文献史料之中。历史学家的专长便是，在这些史料中找寻、辨别历史事实的片断，将它们组织起来，以说明人类曾经历的过去。

究竟什么是历史事实？我们以台湾的历史为例。在台湾，1990年代以来最典范的台湾史，也就是许多人相信并强调的历史事实，大致如下：台湾最早的住民是原住民，数千年前他们便在此生活，有考古遗迹为证；300多年前郑成功驱走荷兰人后，许多闽粤移民与郑氏所率官兵在此定居，他们是闽南人、客家人的祖先；1949年前后又有一批大陆军民随蒋介石及国民政府来台，他们是外省人的祖先。这个“历史”，也说明台湾的族群社会现实—广义台湾人分为四大族群：原住民、闽南人、客家人、外省人。其中，原住民是被征服者，外省人是新住民，闽南人与客家人是真正的台湾人（狭义台湾人）。以上提及的郑氏据台的历史，相关闽粤移民的历史，及蒋介石率国民政府军民来台的历史，无疑都是历史事实。然而，这并不表示它们是绝对重要的历史事实，也不表示它们无论如何都应被选择、编入台湾历史之中。譬如，台湾历史也可以如此书写—很早以前便有一些英雄先民居住在这个岛上，他们是台湾老居民的祖先，后来陆续从大陆迁来许多逃荒、逃难的民众与官兵，他们是新移民的祖先，所以现在台湾有两个主要族群：老居民与新移民。以上所述的过去也是历史事实，只是将郑成功、蒋介石等英雄祖先的历史省略简化而已。台湾人不如此说历史，并非因为它不合历史事实，而是它不符合台湾有“四大族群”这样的社会现实。

显然，并不是客观存在的历史事实构成我们所信赖的“历史”，而是当前的社会事实（或社会现实）使得我们选择某些历史事实，或创造些对过去的想象，以某种方式来建构我们所相信的“历史”。我们相信这样的“历史”，因为它与社会现实以及相关的社会权力紧密结合在一起。说得更准确些，历史事实造成某种政治、社会情境；在这样的情境中，掌握权力者（个人或群体）也掌握“历史”建构，于是他们以“历史”来强化有利于己的社会现实情境。这社会现实情境，往往也就是群体中的老居民与新移民，征服者与被征服者，男性与女性，富贵阶级与底层群众等等，涉及社会地位、资源分配有高下阶序的人群认同与区分体系。

历史学者所关心的历史事实，经常是过去的人物、事件及相关时间、空间。譬如，大禹、孔子这些历史人物生于何时、何地，死于何时、何地；如周武王克商、周太伯奔吴，这些历史事件发生在何时、何地。由于这些历史人物、事件在构成“历史”叙事中扮演重要地位，而“历史”又解释今日人们的现实处境与身份，因此相关历史事实便不断被争议。仅以大禹出生地来说，山东、安徽、浙江、四川、山西都有人主张大禹出生于本地；在四川，大禹出生地又有汶川、北川之争。这些对历史事实的争执，多少皆与“现在”本地人的乡土认同与历史荣耀感有关，或也与历史文化资源转换为地方观光资源有关。如此，无偏颇地认识历史事实就更不容易了。

近代考古学传入中国以来，许多学者、民众皆认为考古文物、遗迹比历史文献更能呈现历史事实—它们的存在本身便说明了历史事实。是否真是如此？我认为并不尽然。考古遗存固然能增添我们对历史的认识，但往往，它先被“历史”所认识—我的意思是，人们在其已有的“历史”记忆中了解考古遗存。譬如，良渚玉器早在清代已出现在《古玉图录》之类的书中，但清代与民国时期的收藏家大多认为它们是商周之际或晚至汉代的玉。为何如此？那是因为在1970～1980年代以前，在良渚文化被有系统地发掘、研究及发表以前，人们对于长江下游的人类文明发展程度所知有限，因此他们以其“历史”知识来理解这些雕工精致的玉器。另外，值得我们注意的是，什么是过去的事实，什么是考古学知识（或我们一般性知识）之建构。举例来说，考古学者在陕西某地发现一些距今4000年前的古代人类活动遗存，包括各种石制工具。它们毫无疑问能代表一个过去曾存在的事实。但考古学家称之为“一个新石器时代晚期陕西龙山文化之人类居址，还发现有石镰、石锛等农业生产工具”，这叙述中便有许多考古学（或一般知识）建构（如新石器时代晚期、陕西龙山文化、居址、石镰、石锛、农业），它们不等同于历史事实。

这个例子也说明探究与呈现“历史事实”的另一困难：我们的思考方式与语言、文字表述方式都是“当代的”，都是被当代社会文化所建构的，我们如何以这样的思考与表述方式来探索“过去”，如何靠它们来描述“过去”？当代社会人类学者也表示同样的认知焦虑；当然，他们焦虑的不是如何认识、描述过去，而是如何认识与描述异文化中的“他者”。[7] 这的确是一个问题。如果我们用来思考与表达的词汇都受我们当代社会文化影响，那么我们如何探索过去的历史事实？如何探索异文化中的社

会事实？

导演李安的作品《少年Pi的奇幻漂流》，其原作Life of Pi中有一段Pi与日本海事官员的对话。在Pi对他们说了那动物相残然后他与虎共同在海上漂流的神奇故事后，日本海事调查官员显然无法相信。官员追问Pi说，他们想知道在海上真正发生了什么事。Pi对他们说："所以，你们是想听另一个故事。"日本官员说他们想知道真正发生的事，不是故事（story）。Pi说："但当我们说什么，它就一定会变成故事，不是吗？"日本官员还是坚持，他们要听的是直接简单的事实，没有任何虚构成分的事实。Pi答道："当我们叙述一些事，无论是以英语或日语，它都会成为一种建构，不是吗？仅单单察看、认识这个世界，这不也成为一种建构吗？这世界并非只是它的真实存在，而是我们所认识的它，不是吗？当我们在认识一些事物时，我们也在里面添加一些东西，不是吗？"[8]

这段对话的内容也就是前面提及的，我们的思考方式，以及我们的语言、文字表述，都被当代社会文化所建构，因此我们难以正确无误地认识与表达"真正发生的事"，无论是当前或是过去发生的事。

另一种"历史事实"探求，表现在与社会科学结合的史学研究上。从事此种史学研究的学者们，对于由人物与事件之因果关系所组构的线性历史事实不甚关心。[9]他们关心的是另一种历史事实；在一特定时代、特定地区，各种人群社会中的经济、社会、宗教与学术思想等等活动，以及这些人类活动背后更深层的社会、文化基础或意涵，如某制度之社会功能，社会制度或集体活动所反映的社会深层结构，古人的时间与空间概念等等。这些都涉及社会科学中的一些概念、理论与社会文化事实。所以，我们便谈谈什么是社会学者所称的"社会事实"，以及人类学者的"民族志事实"。

社会事实与民族志事实

关于“社会事实”，同样的，在我们日常生活中有太多的事物发生、存在与变迁，它们自然都是“事实”。然而，社会科学研究的对象如民族、族群、家族、社会、文化、宗教、法律等等，似乎指的都是些具有普遍性的人类群体建构现象。因此，社会科学所谓的社会事实也就是选择性的，学者认为具有民族、社会、文化、宗教等意义的事实。这样的事实探索，自然与特定学术领域之学者们所认知的“民族”“社会”与“文化”等词汇概念有关。也就是说，学者们对这些学术词汇的定义与认知，引导他们选择性地观察社会事实，也影响他们对社会事实的理解与诠释。

我们以涂尔干（Emile Durkheim）的社会学为例说明。涂尔干之社会学的核心，便是他以社会事实（social facts）为对象的研究。对他而言，社会事实并非是所有的事实，而是在一社会中有其普遍性、客观存在的、可被观察、对个人有制约性的，独立于个人心理或主观外的制度、组织、习俗、规范以及相关社会现象。[10]譬如，普遍性的道德规范、亲属制度、社会组织、宗教信仰，以及受社会因素影响并可借由统计数字来呈现的一些社会集体现象，如某种犯罪行为（如学生群体中的霸凌）与自杀等等社会现象。也因此，情绪性的、未有社会普遍性的个人行为，人类普遍性的生物特质，突发的、单独的社会事件等等，都被排除在涂尔干社会学所研究的“社会事实”之外。

我们再以民族学（ethnology）为例。早期民族学者普遍对“民族”（nation, people）抱持着一些刻板概念：一群有共同血统、语言、文化与风俗习惯，并在历史上延续的人群。虽然民族学者很少用“社会事实”这个词，但他们探索与描述的民族“事实”，主要是一人群共同的体质、语言，以及饮食、服饰、婚姻、亲属关系、宗教巫术、民俗生活、节庆仪式等等之文化内涵。民族学者与社会人类学者的一个相异之处在于，民族学者较倾向于做跨时间、跨文化人群之比较研究，以探索人类各民族中共同的（如乱伦禁忌）、独特的，或经传播而改变的一些文化因素。因此，上述体质、语言、文化因素在时空中的传承、传播、变迁等“历史事实”也是民族学者关注的焦点。

显然，“民族”概念内涵深深影响学者们所观察与描述的文化“事实”，一些可被观察到的客观体质、语言、文化特征，它们甚至可以一项一项地被条列出来。值得注意的是，民族学者们谈到社会或文化时，常提及“共同的”这一词；此显示在许多可被观察、测量的人类社会文化中，出现在众人身上的共同因素被挑选出来，成为该人群社会的文化特征（如母系社会、泛灵信仰、黥面习俗）。不仅如此，商业殖民帝国主义国家的全球资源领域扩张与彼此竞争，也影响这些国家中的民族学者对“他者”的想象与描述。在当时流行的“演化论”诠释模式下，土著之文化特征被置于人类文明演化的时间梯阶上（如人类从泛灵信仰、多神信

仰到一神宗教的步步宗教演进），以说明被考察者的落后与原始。对于一些被视为较先进的（或同于己的）土著文化因素，民族学者则以“传播论”来追溯其古老西方根源。如此，民族学知识常将欧美国家之外的世界人群塑造为处于演化梯阶底层之待开化者，或又将之想象成古老西方民族（实为西亚民族）的后裔分支。11

1940年代以后，社会人类学逐渐与民族学分道扬镳，较注重文化的社会功能及其社会结构力量，又以对异文化社会的亲身参与观察（田野考察）与深度描述（thick description）之民族志书写（ethnography），建立起社会人类学的学术传统。这个传统—深入的田野考察与深描民族志书写—成为人类学探索、呈现异文化人群“真实”面貌的利器。

对于人类社会，人类学家感兴趣的是其“文化”。建立文化理论是许多人类学者的理想。许多人类学者也认为，没有“文化”这一概念便没有人类学。然而同“社会”“民族”一样，“文化”也是一整体概念，它无法将个人的作为，特别是个人情绪性的作为，以及突发的、个别的事件列入考虑。譬如，人类学的文化理论可以解释为何许多您的家人、亲友都参加您表哥的婚礼，但它并不能解释为何您因个人情绪、情感而没有参加这婚礼。无论如何，对于“文化”一词的定义与内涵，因功能论、结构主义、象征分析等不同人类学学派之研究角度而有别。我们且不谈这些人类学的文化理论，还是回到“事实”这一主题。

人类学家认为，任何的文化理论都必须建立在民族志事实（ethnographic facts）上。那么，什么是民族志事实？譬如，一位人类学家可以主张，在某社会中“少女的婚姻是一家族争取较高社会地位的工具”；这是他的理论。但如果这社会中许多女性都嫁到社会地位较其娘家低的家族去，那么其理论便违反了民族志事实而难以成立。所以，民族志事实便是人类学者在田野中所见、所闻的那些“事实”。这样简单的事实，看来应是无可置疑了，但我们还是怀疑这些“事实”的可靠性。

首先，人类学者主张它们十分真实的理由是“我曾在那儿，我亲眼见到……”。这使得民族志事实不同于可被实验反复验证的科学性事实（scientific facts）。人类学者所亲见的场景已成为过去，难以被后之人类学者所验证；更不用说，那些无法到“现场”的读者们只得相信。其次，我们即使相信人类学家的亲身经历与见闻，他的观察角度、感兴趣的主题、他的记忆，都影响他从“田野”获得的经验与印象。特别是，他的社会文化背景，他的人类学知识训练，让他带着特别的眼光来看“他者”的社会文化，也让他选择性地、“系统地”获得一些经验与印象。最后，他所获之民族志事实在其民族志书写中呈现，而人类学民族志为一种文类，有其特定之内容与书写结构；因此，其所获之民族志事实又要经过一番删削、安排、调整，而成为读者所见的民族志。那么，我们能获得多少民族志“事实”？关于“文类”我将在第七章中说明。

人类学可贵之处在于，许多杰出人类学者知道自己对异文化的认知

偏见与障碍，并努力尝试克服。最初，他们对于如何认识异文化的“真实面相”提出许多理论，无论是功能论、结构主义或是象征人类学，都是这方面的尝试。后来他们更将人类学的老本—田野考察与民族志书写—拿来批判与检讨。在此方面，美国人类学者乔治·马库斯（George E.Marcus）、迈克尔·菲舍尔（Michael M.J.Fischer）、詹姆斯·克利福德（James Clifford）等人，在1980年代中期发起了一场革命性的论辩。

马库斯与菲舍尔在他们合著的Anthropology as Cultural Critique：An Experimental Moment in the Human Sciences一书中所谈的主题，即“表述危机”（crisis of representation），对于当时西方人文知识界来说并不陌生。早在1972年法国哲学家德勒兹（Gilles Deleuze）在与历史社会学者福柯（Michel Foucault）的对谈中，他提及“为他者发言是一种轻侮”（the indignity of speaking for others）；[12]此也就是说，我们没有能力正确无误地表达别人对一些事物的看法，或更一般性的，我们无法正确无误地描述所有外在事物。马库斯与菲舍尔也认为，人类学者缺乏恰当的方法来描述社会真实本相（social reality）。这两位作者由人类学者认识“异文化”的利器—民族志—之发展与演变，来说明此种表述危机，以及人类学者在其间的因应之道与挣扎。如他们指出，受塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）社会学影响的功能论者（functionalists），以一系列方法学问题来进行田野与写民族志；如此所建立的社会或文化“真实”是生态、经济、亲属体系、政治组织、宗教等制度或文化间层层相扣的体系。后来，受结构语言学影响的结构学派人类学者，则尝试找寻社会文化体系中更基本的一些结构原则，或在各种社会象征体系中分析其文化意义。它们所受到的质疑是：这些制度、体系，以及结构与象征意义，均难以摆脱研究者自身的文化想象，而与被研究者（异文化人群）之行为与认知无关。[13]在克利福德与马库斯所编的论文集中，两位编者承认民族志书写中的“真实”最多也只是部分真实（partial truth）；承认这一点，反而有利于人类学者使用各种策略来呈现这部分的真实。[14]

事实、真相与现实

以上提及的事实、真相，以及另一个词，现实，这些都是在我们平日生活中常用的词汇。在英文中，它们大约分别对应着fact、truth与reality。综合我们的习惯用法（虽然经常有些混淆），我给这三个词一些定义与说明，以方便我们后面的讨论。

事实（fact）指的是真正存在或曾存在、发生的事物。我桌上放的一支笔、一个大鹏金翅鸟铜雕（亦称迦楼罗或Geruda），昨天早上我喝了咖啡，这些都是事实。事实有客观的存在，绝对不容扭曲的质、量与时间、空间定位。但矛盾的是，我们的质（如金属）、量（如公斤）与时间（如汉代）、空间（如中国西南）概念都是人为的设定与建构。因此我们所称的“事实”经常混杂着我们语文中的文化及学术知识建构。譬如我们说，木星为太阳系中体积最大、自转最快的行星，这是一个“事实”。然而真正的事实应只是木星的存在及其状态；至于说它是太阳系中体积最大、自转最快的行星，这都是当前权威天文学知识的建构。

因个人知识与文化背景的不同，我们对同一“事实”的认识与表述也有异。譬如，我桌上的那个大鹏金翅鸟铜雕，在一般人的眼里它是个铜纸镇或古董，在川西的藏族眼中祂是常被绘在寺院与各家大门门框上的护法神之铜像，在收藏家眼中它又可能是个廉价复制品。虽然如此，我们必须承认“事实”的存在，我们才能进一步分析人们如何认知、如何表述它，进一步探究其中的困难，以及我们应如何克服这些困难。我们将人们对事实的质疑与争议留给另一个词，真相。

真相（truth）是什么？我们常说“事实真相是……”，这表示“事实”虽然存在，但其真相却不容易被认识、表述。因此“真相”是为“事实”所作的注解，或进一步的描述。便因如此，随着个人的经验、知识与立场，人们对同一事实的“真相”有不同的看法。譬如，关于我桌上的那个大鹏金翅鸟铜雕，我可以说：“事实真相是，它是2005年我在云南丽江古城一古董店花了500元人民币买的古物。”但我的古董收藏家朋友可能不同意这“事实真相”，因他对藏传佛教文物的知识（譬如他知道与此相同的一个原件被收藏在某博物馆中），使得他不认为那是古董。甚至我（以及一般观光客）所见、所称的古城、古董店，他都有不同的看法与说法。

我们以日常言谈中人们如何使用“真相”这一词，也可说明“真相”的主观性、模糊性与受争议性。譬如，当我们说“事实真相是……”的时候，我们的意思是“我所相信的事实是……”或“我坚持事实便是……”。当我们说“真相必须被发掘、揭露”时，我们的意思是“真相”此刻仍然不清楚或被人刻意遮掩。当说“在政客们为了自身与政党利益的争执下，事实真相被牺牲……”之时，我们表达的是因个人利益与群体立场，“真相”经常被争辩。无论如何，“真相”一词表面的词意虽是毫不含糊的“真

实面貌”，但强调或追求一事物的真实面貌，反而表现了“真相”之模糊及难以呈现的本质。

在英文中有“真实存在”意义的还有一词，reality，它在各种人文社会科学中有多元而又分歧的定义。我不愿涉入太多抽象的探讨。在此我只介绍它的两种意义，以中文来说，一是“真实”或“本体”，二是“本质”或“现实”，特别是指社会现实，或社会与人的本质。与“真实”或“本体”这一词意相对的是“表征”（representation）；在中文学界representation常被译作“再现”。如一棵树、一个湖景，是“真实”的存在，是“本体”；人们以绘画、摄影、雕塑或文字来表现及描述这树及湖景所产生的影像、形象与文字，便是“表征”或“再现”，或说是“真实本体”的“表征”或“再现”（representations of the reality）。又如台北市民的夜生活是一“真实”，人们通过纪录片或文字对它的介绍则是“表征”或“再现”。

我们许多关于“真实”的知识，其实都来自于各种媒介的“表征”或“再现”。譬如，我没有去过凡尔赛宫，我对它的“真实”存在之认识是通过他人的言语、文字、图片与影片描述。我更不可能置身于北宋的京城汴梁，我对此城的印象与知识来自于《清明上河图》以及相关文献对它的描述。即使亲见、亲身经验某事或某物体，我们是否能认识它们纯粹客观的“真实存在”仍值得怀疑。一个最简单的例子是，当一个车祸发生后负责调查的警察必须访问多位目击者，以及调阅多个录影监视器，以重建当时发生的“事实”。因为人眼以及监视器的观察记录角度不同，所以得到的经验记忆与影像记录有别。更复杂的是，当我们亲见或亲身经历一真实存在的事物时，因每个人的感官（如视力、嗅觉、听力）敏锐度有别，也会造成人与人之间对“真实”的认知差距。最后，也是社会科学最感兴趣的是，我们的社会文化背景、学术知识背景，更经常影响我们对外界的观察与所得到的经验、印象。关于这一点，我将在本书第五章关于社会记忆的探讨中来作说明。

接着，我们可以谈谈reality的第二义“现实”，以及它与“事实”的差别。我曾问一个美国朋友，在日常英语中fact与reality有何差别。这位欧洲裔美国学者举了个很生动的例子。他说，如果我生活在20世纪上半叶的美国，我与一位黑人女性相恋，对我们而言这是事实（fact），但我们无法结婚，甚至不敢公开我们的恋情，这是因某种现实（reality）。所以“现实”常指的是社会现实，如在上面的例子中，那“现实”是主流社会对有色人种的歧视。在人类社会中存在着各种社会现实，如种族与民族认同与区分，贫富、城乡差距，性别区分与歧视，国家与其他政治体制下的种种人群阶序，等等。所以，当我们谈到社会“现实”，我们指的不是实质存在的某物体（如一块玉），不是实际发生的某事件（如这美玉为一个平民掘得、拥有），它们都只是“事实”。对于“现实”我们指的是社会中存在的、普遍的、受政治权力建构与维持的人群区分体系（如前面提及的性别、贫富、贵贱、族群、国别等等），以及与此相关的习俗、常识、社会规范（如道德、律法）以及审美观。以一个中国古代平民拥有一块美玉这事来说，“现实”是他的身份不容易让他保

有这样的玉，现实是“怀璧其罪”。

“现实”让“事实”产生社会意义。如在古代中国贵贱身份有别（一种社会现实）的社会中，“玉”成为代表权贵身份之物，或代表文人士大夫阶层的雅好，因此一个平民拥有一块好玉这件事，便如前面提及的过去美国一对黑白恋人相爱那事一样，违反了社会现实，因而这平民可能时时有“怀璧其罪”的恐惧，最后他只得主动或被迫向有权势的人交出这玉。

不同的社会“现实”让同一“事实”产生不同的社会意义。过去在一种社会现实下，长城这一实质存在的“物”，曾在古人的诗文表征（再现）中，表现其保卫华夏领域（“但使龙城飞将在，不教胡马度阴山”），或战争造成的生离死别（“可怜无定河边骨，犹是深闺梦里人”）之含意。今日在另一种人类生态中，长城的存在，以及当今它通过各种媒体文字、图像、影片形成的表征，在人们心中产生以汉族为主体、核心之“中国”以及“观光资源”等意含。

以上这例子也说明，不只是真实存在的事物（如一棵树）有其通过各种媒介的表征、再现（如以文字对这树的描述），社会现实（如性别、种族区分与歧视）也通过种种媒介在社会中产生种种表征（如有性别、种族歧视内容的电视节目）；在英文里它们都可以用representations of reality来表述。[15]一个明代画家与今日画家都可能以“真实”的长城为描绘主题，来创造其画作上的长城表征。但一个明代人与一今日中国人，由于所处的社会情境“现实”不同，从这些长城画作中得到的印象与情感、情绪是不同的。再者，在今日中国之社会现实情境中，对于一个生活其间的中国汉族人来说，一幅长城画作、一篇歌颂长城的诗作、一部关于长城的历史剧，以及当他亲访长城时所见的长城本身，都在他心中产生一些记忆与印象。以此而言，长城本体（reality的第一义）与长城在诗画中的表征再现（representation）并无不同，由此所得印象皆强化他心中“长城”之意象，强化汉族为中华民族之主体、核心此一“现实”（reality的第二义）。[16]

最后，我们可以用上面提及的璧玉与长城为例，总结说明事实、现实与真相之间的关系。以美玉为例，贵贱有别此一社会现实，让人们将美玉献给有权势者。这样的行动抉择，造成有权势者拥有美玉此一事实。此事实本身及其表征再现（佩戴美玉的有权势者，以及用文字、图像表述的权势者形象），强化贵贱有别之社会现实。以长城为例，汉族为整体中国国族中的主体、核心为一社会现实，此社会现实使得许多汉族人以文字、影像来描述保卫长城之历史英雄及其事迹，或在文字、影像中直接以长城代表中国，以及到长城观光旅游。这些行动抉择，造成许多“长城代表中国”之普遍、概念化事实。最后，这些事实及其表征再现（如以文字、图像、影视媒介表述的大汉英雄保卫长城、北方游牧部族进犯长城之历史），强化汉族为中国主体、核心之社会现实。若我们接受以上分析，现实与事实之间的交错关系便为真相，因此这样的“真相”也并非绝对可信赖的。

第二章　典范与边缘

在上一章中，我说明事实不容易被我们发掘、察觉，也难以被我们正确无误地表述，我也说明现实如何影响我们对各类事物之真实性（真相）的认知，并因此影响我们的作为。所有这些对于“真实”“真相”的质疑，多少皆与1970年代以来诠释学（hermeneutic）、现象学（phenomenology）之发展，以及由此产生之后现代主义（postmodernism）学风有关。

简单地说，1970年代或（特别是）1980年代以来，许多西方杰出的人文与社会科学学者都对如何认识一事物、如何解读一篇文本、如何摆脱自身偏见而直接认识被观察的对象（现象），以及我们的知识如何产生等等西方社会哲学思维中的传统问题与探讨，发出新的质疑、辩驳或提出解决办法。因而，受此影响产生的后现代主义学风，其特色常表现在对学术陈说、常识以及相关社会体制的批判、质疑与解构。被学者们批判、质疑、解构的则是当代社会中的种种典范、秩序、结构与它们造成的“边界”（如民族与国家边界）与“边缘”（如跨越国界的非法移民之社会边缘性），以及产生并支持它们的当代普遍知识、理性与各种权力。也因此，除了解构典范、秩序、结构之外，后现代学术研究焦点常为异例（anomaly）、差异（difference）、矛盾/差距（discrepancy）、混杂（hybridity）、边缘（periphery）、跨界（border-crossing）等等人类社会现象。更重要的，这并不只是一些学术理论、主张，而是对许多当代现实的深层认识、批判，或亦为改变、改革的蓝图。

当代学者（特别是后现代主义学者）对近代以来形成之知识理性与社会现实的批判，常在于揭露其背后的权力；他们认为政治、经济、社会等权力或其结合，创造典范的知识理性（如人类学、历史学），也同时以此知识理性巩固典范的社会结构（如人类学知识下的原住民与少数民族，如历史知识下一国家中的征服者、被征服者族群与新移民）。上一章之末我提及美玉与长城的例子，我们未及讨论的是，为何美玉会被视为社会身份象征、为何长城会被视为中国之象征，这些都涉及知识与权力。在这一章中，我以中国历史与民族学知识为例，说明知识权力与典范知识、边缘知识的本质及其形成过程。

类比法与历史、民族事实探索

我在大学及硕士阶段的学术训练，都是在历史专业系所中获得。因此可以说，我是具有“学院式的”（或科班的）学术知识背景之历史学者。以我过去所受的史学训练来说，确实，我们（历史学者）并不认为由一篇史料中推论“过去曾发生的事实”是一件简单的事。除了对史料的内外考据与孤证不立等治史原则外，近代以来学者还引用自然与社会科学，以二重证据或多重证据来探索历史事实。基本上，这种在1940年代以后逐渐成熟而流行于中国与东亚世界的史学，是将历史文献视为“过去之客观事实”的承载物，因此一篇历史文献的价值便在于它叙述了多少“真实的过去”。考古资料被视为比文献史料更客观、更值得信赖的“过去”遗存，它们客观反映过去的人类行为与其社会结构。

若这些文献与考古资料尚不足以完全呈现“过去”，学者们则认为人类社会、文化有其基本结构与演化模式，我们可以用民族学、人类学对近代“原始民族”之调查与研究所得知识（如图腾制、母系社会等等），或人类学、社会学、心理学、经济学等社会科学之概念（如族群、社群、涵化、能动性）与理论（如功能主义、结构主义），来考察类似的古代社会与文化现象。如此强调史学与社会科学结合的研究，使得我们的历史知识在20世纪后半叶有丰厚的成长累积。1980年代以来，华文世界历史学者也借着史学与社会科学的结合，将研究触角伸向思想史、社会史、经济史、妇女史、科学史、医疗史等方面；除了传统文献外，其所开发应用的史料，也普遍及于口述历史、图像以及各种档案与统计资料。然而，除了习自西方史学界的新研究主题与新材料外，大多数历史学者探索“史实”的方法仍然承袭20世纪上半叶发展而来的史学。

那么，近代以来累积的历史知识与史学究竟有何问题？以中国史学的例子来说，我认为关键问题之一是结合各种史料、各种学科以归纳、发掘事实的“类比法”（analogy）。类比法的逻辑，简单地说，是以事物的相似与相异性判断，来建立各种现象间之逻辑关系，或以此印证或补充我们对一些现象的认知。譬如，语言学者以词汇、语法之相似与相异，建立语系、语言、语支等一层层有亲疏之别的语言体系。考古学者则通过器物形态（morphology）与层位学（stratigraphy），依各类型考古资料间的相似与相异，建立起有其特色与时空共性的各种考古文化、类型。在结合考古学的历史研究上，学者更以考古资料与历史文献资料所重建的“过去”之间的相符与相异，来肯定、否定或更进一步了解历史事实。人类学者亦然；以学者所见各人群社会文化现象之同与异，学者分别将它们纳入“亲属关系”“宗教”等范畴，并进一步将之归为“父系社会”“泛灵信仰”等社会文化类别之中。

虽然，我们无法否认，类比法是人类知识产生的重要法则；我们许多知识的产生，无论在过去、现在或未来，都依赖类比法。然而在寻找、判断各种事物间的“相似性”或“相关性”的知识理性活动中，我们常

陷于自身所处之社会文化迷障里。也就是说，我们的知识理性深受社会文化影响，特别是受到与自身各种“身份认同”有关之社会文化影响。在这样的知识理性活动中，我们定义、寻找何者是“相似的”“相关的”与“合理的”，以此建构一个我们所熟悉的知识体系。这样的知识体系，合理化我们各层次的社会认同—让核心成为核心，边缘永居于边缘。同时在此理性活动过程中，以及在此过程所涉及的知识霸权中，我们忽略身边一些不寻常的、特异的现象。

我举一个例子来说明。1930～1940年代，中央研究院历史语言研究所（我任职至今30年的研究机构）的民族学者们，多次前往中国西南与南方边疆，从事民族学的民族语言、体质与文化调查。他们在这些边疆地区搜集了大量的“民族文物”，其中，经济生产工具几乎全为猎刀、山羊网、弓箭、陷阱等“渔猎工具”。我们知道，至少在近百年来，在中国西南与南方边疆地区，无论是自称汉人或被视为蛮夷的人群，其主要生计都赖农业生产。然而，通过“国族历史”将一些边疆人群变成国族同胞后，整个20世纪上半叶中国边疆民族调查之主要目的便在于寻找与汉文化“不同的”人群文化，以识别各个少数民族的存在及其与邻近民族间的文化边界，以及调查这些国族内之边疆同胞的落后情况。在当时流行的进化论观念下，由渔猎、游牧进而从事农耕，此人类经济演化进程已成为常识。在这样的时代与学术知识背景下，早期民族学者自然倾向于搜集边民的渔猎工具。这些少数民族或原住民“文物”，经过归类、排比（又一次的类比活动），被陈列在各国的民族博物馆中，因此也强化观看者心目中这些文物主人之落后民族（或落后的边疆同胞）形象，以及更证实人类由渔猎而农耕的文明进程。

与此相似的例子，也发生在当时的历史学研究上。当民族学者努力进行边疆民族考察的时候，许多历史学者也积极从历史文献中找寻中华民族多元融合之迹。同样的，他们从古史记载中的人名、族称、祖先源流、神话传说中寻找一些相似、相关的因素，或又佐之以民族学之图腾说（如分别以蛇、龟、凤鸟等为图腾的部族），建构起上古几个部族集团相争、融合而终成为华夏的中国民族史蓝图。无论是“夷夏东西说”（傅斯年），或是中国古代部族三集团说（徐旭生、孙作云）、四集团说（孙作云），[17]都是历史学者在当时学术典范与国族认同下，主观地选择他们认为相似、相关的历史材料、元素，同时忽略或刻意排除不合于此的“异例”，如此选择性建构起来的“历史”。

在前面我已提及，近代许多人文与社会科学学者都对人类理性感到怀疑，对知识如何产生及其真实性更保守谨慎；为何研究“过去”的历史学者却普遍缺乏这样对其专业知识的怀疑与谨慎？一个简单的理由是：我们生活在历史知识构成的社会现实之中（历史学者亦如此），社会现实塑造我们对“历史”的想象与建构（此为史学专业的一部分）。因此，当现实成为一种为社会权力支持的正统、典范，与之相应和的“历史”也成为典范知识。

典范历史

以此看来，典范历史知识不一定是最真实的过去；它成为典范乃因其最符合当前之社会现实，或最能反映人们对未来社会现实的期盼。更进一步说，一人群共同信赖的典范历史与传统文化只是掌握知识权力的个人或群体所主张的“历史”与“文化”。在当代，最能代表此“历史”与“文化”知识的，便是由国家（或代理其权力之机构或个人）编审出版之教科书所传布的知识。这是当代全球性国族主义（nationalism）的一项特色：国家以普及教育及教科书来播殖典范之历史、地理、政治、文化知识至每一国民的记忆中，以此塑造同质性的国民与国族成员（homogeneous citizens/nationals）。

然而典范的历史与文化知识绝非近代产物。在人类社会中，特别是在社会阶序化、权力集中化的社会中，典范历史之存在与人类文明史同样悠久。人类文明产生于阶序化社会，而典范历史便是社会阶序化的重要工具。事实上，在中文世界，古人所称的“史”与近现代人所称的“历史”，本身便表达对“过去”典范的、具有威权性的描述、书写。特别是，相对于口传的神话、乡野传说而言，文字书写的历史更代表着对“过去”的权威、典范表述。中文“史”字的原始构造，是一人手持笔之形，此也表达通过书写所造成的历史权威。

典范历史被认为是历史事实，或至少忠于史实。但是，无论史家是多么刚正不屈于权势，如何精研并忠于史料，如何在写史中不掺杂自己的意见，如近代史学家常强调的“让史料自己说话”，他们在历史写作中都会涉及选取、编排史料，以及顺应种种书写规则（如文类）的问题。也因此，他们写成的“历史”无论如何都是一种选择性建构；而且在这样的知识建构活动中，历史学家的专业性，其所依循的文类（如正史、方志、学术论文），其所使用的文字及其用字遣词技巧，以及在当代，一篇历史文章发表的场域（如核心学术期刊、重要报刊），都使得其文本带有典范与权威性。[18]

在一人群社会中，典范历史的“典范性”（“authenticity”）[19]与威权性（authority），主要由于它能说明整体人群社会的构成，特别是能以“过去”来说明（及合理化）“现在”一社会的阶序性构造，因而受到居于阶序社会上层、核心之威权群体的认可与保护。譬如，一个“历史”，它告诉人们为何国王、贵族是统治者，平民是被统治者，以及另一些人是被掳来的异族奴隶，这就是典范历史。所以典范历史经常是区分人群、阶序化人群的工具。也因此，居于社会阶序上层的人群，掌握主要政治、经济资源的人群，也是典范历史的创作者或维护者。以一种典范的美国史来说，欧洲移民乘“五月花”号（Mayflowers）来到美洲，此一事件与其他欧洲移民来到美洲之事件被书写为重要的历史起源，然后此历史叙述美洲原住民“印第安人”如何被征服，来自欧洲的开国先贤们如何建立宪法与联邦国家，以及后来如何由非洲、亚洲迁来许多新移民。

这样的历史叙事，强化“美国人”中的核心与边缘—祖先为来自文明世界的征服者、被征服的土著、被解放的农奴，或为外来新移民等等之族群区分。

典范历史另一常见特色是，它所陈述的并非一般人的过去，而是一社会中部分人士之过去。以中国二十五史（一种典范历史，所谓正史）的内容来说，它们主要都是帝王、贵裔的家族史，是以男人为主的历史，是知识精英、官绅士大夫的历史。现代史学亦然。经济史大多是资产阶级与国家观点建构的“历史”。政治史是记录国家、政党决策人物之作为所构成的“历史”。思想史是以一时代少数知识精英之思想、见解为代表的“历史”。社会史是城市居民的“历史”。世界史是帝国主义下殖民者所编织的“历史”。这些“历史”都让大多数的社会中、下层民众成为隐形的、没有声音的人。

典范历史通过社会优势群体之权力而产生，或通过各群体间之权力争衡而形成。它支持社会主体建构，在社会中被推广，最后它在该社会中普遍被认为是真实的过去。典范历史普遍被认为是真实的过去，不只是由“历史”获得利益与权势者相信它，在此“历史”下落入社会边缘的人群，如女性、劳工、原住民、少数民族、外来移民，经常也不怀疑它的真实性。后者因相信这典范历史，也接受自身边缘化的社会地位与“历史”宿命。

典型文化

同样的，所谓一社会的“典型文化”（或本土文化）也经常产生于阶序社会各群体间的权力争衡中。进入一个少数民族或所谓“土著”社会地区，我们常会接到一些讯息，关于哪些是本地或本民族的典型文化，哪儿的本民族文化最地道。说明、介绍本地典型文化的热心人士可能是本地知识分子，或政府观光事务官员，或来自知识核心的文史学者。

然而以我所熟悉的川西岷江上游羌族地区为例，本地原来并无“典型的羌族文化”。典型羌族文化产生于近代，并仍不断地在人们的争论与文化实践、展演中变化。在20世纪上半叶，本地没有自称“羌族”的人群；孤立的各沟村寨居民大都自称“尔玛”（各地发音不同）。在他们心目中，“尔玛”只是居住在限定空间中（通常是一条沟）的一小群人。在类似的生活环境与经济模式下，他们有些共同的生活习俗，但又不同程度地接受汉文化与藏文化影响；愈往西、往北，人们衣着、饮食、居住、宗教上的藏文化因素愈增，愈往东、往南，则日常生活中的汉文化因素便愈多。然而在20世纪上半叶世界性的国族与民族建构时代，有些西方和中国学者开始在本地找寻“羌族”与典型的羌文化。根据历史文献，他们相信本地有一“羌族”；基于“民族”概念，他们又相信一民族必有其共同文化。然而，这样的羌文化探寻充满了挫折、困顿与争论；当时许多调查者都表示找寻典型羌文化之不易。[20]

无论如何，经由他们的调查、研究（以及类比）所建立的羌语和羌文化，以及在此过程中播殖于本地的“民族”概念，最后终于使得羌族成为一个国家认可的少数民族。一些与典范汉、藏文化不同的本地文化因素，被外来学者与本地知识分子选择并强调为典型的羌族文化。然而在羌族内部，何处的羌语最地道、何处的羌族服饰与宗教文化保存得最好、什么是最重要的羌族文化，仍经常引发人们无止境的争论。因此，典型羌族文化的界定不只涉及找寻、定义各群体文化之相似部分（并忽略其异），也涉及羌族各群体对“我们的文化”之展示、夸耀与争论。这样的找寻、定义、展示、夸耀与争论，皆在各种社会人群（如地域、民族、性别、城乡等等）之权力阶序关系下进行。

事实上，羌族的典型文化建构并不特殊。在当代都市生活中情况也是如此；通过博物馆、歌剧院、美术馆、电视文化频道等等之公共展演场域与媒体，一都会之典型文化亦涉及“谁来界定我们的文化”，以及借此来界定“谁是真正的本地人”或“谁是有文化的人”。

在一社会中，“文化”一词前愈被人们加上典型、纯粹、标准等性质界定词汇，愈表示文化在社会阶序关系下，或在某种主流意识形态下，成为一种被人们操弄以造成社会阶序区分的工具。英国社会学者诺贝特·埃利亚斯（Norbert Elias）曾研究一小镇居民的认同，他的研究说明该地老居民们如何以生活习俗将自身区别于外来新住民。[21]此种强调“典范

的”本土文化习俗以区分老本地人与外来者的现象，在世界各地都是常见的。不止如此，不同阶层、职业人群间的社会区隔亦然。法国社会学者皮埃尔·布迪厄曾论述，在日常社会生活中，“品味”如何被人们用来设定社会阶层间难以跨越的边界。[22]所谓品味，或文化品味，一方面表现在人们所践行的习好上；如在中国大陆或台湾，一个人听西洋古典音乐、抽洋烟斗、拉小提琴，以夸耀其欧美文化背景（如曾留学欧美）。另一方面，文化品味更在人们对这些习好的评价中形成一典范价值观，强化一社会人群（有欧美文化背景的知识分子）的边界；如人们谈论哪些人真正喜好并娴熟于西洋古典音乐、抽洋烟斗、拉小提琴而有品味，或相反的，哪些人听西洋古典音乐、抽洋烟斗、拉小提琴，但表现笨劣而失其品味。愈严格的典范文化界定，可以将愈多的人排除在社会核心人群之外。但在社会区分上，为了防止他者对“品味”的攀附、模仿，一社会文化群体常模糊地、主观地界定及操弄文化品味，以此强化该群体难以穿透的社会边界。

在当代国族主义下，传统文化或本土文化又有其特殊意义。近代西方殖民帝国主义国家挟其进步之科技，挟其社会达尔文主义下之国族领域拓殖主张，进入亚非等地竞夺工商业资源。在此刺激下，亚非等地国家知识精英之本土国族主义常有二元吁求—求团结（以凝聚国族）、求进步（以图存于全球国族竞争之中）。在这样的国族主义潮流中，“传统文化”扮演十分重要的角色，但也因此产生相互矛盾的二元性质。[23]一方面，它代表一民族（国族）共同的“过去”，可借以团结国族同胞；另一方面，传统文化代表落伍、守旧，而与国族之“进步”冀求相抵触。因此一个普遍现象便是，国族中的男性、知识分子、主要族群、都市居民等社会核心人群虽自豪于“我们的传统文化”，但他们却不实践“传统文化”，而是鼓励国族中的边缘人群，如女性、乡民、原住民、少数民族等等，来背负与展演“传统文化”。在近代国族主义下，印度与日本之社会上层皆常见穿着欧式西服的男性，伴着穿传统服饰的女性，这样的社会表征鲜明地表现此一现象。中国大陆少数民族文化之建构与展示（如中央电视台之春节晚会中常见的少数民族歌舞文化），以及台湾“南岛民族”文化建构与展示（如常通过媒体传播的台湾原住民丰年祭之祭典与歌舞文化），都是同样的社会表征；此显示在各种、各层次之社会核心与边缘关系下，国族“边缘身体”成为文化展示的工具。

边缘的历史与文化

最近30年间，人类学、史学和一般社会科学都发生了很大的变化。其部分共同趋势为：对于知识建构之标准、典范、结构与事实（真相）产生质疑，以及关注知识之本质及其产生过程，特别是此过程中知识与权力间的关系。[24]因此研究之风，使得过去被掩盖在各种标准、典范、结构与事实（真相）之下的异例、偶发、个人、情感等事物，以及事物或事物间的断裂、荒谬、多元论辩等现象，成为研究者注意的焦点。“解构”可以说是描述此学风最简洁的词汇，虽然并非最完整、恰当的词汇。

解构典范的风气和第三世界人文社会学者之本土意识觉醒，以及欧美学者的自我文化反省有密切关联。所谓“后现代主义”（post-modernism），多少都有这种涵意—“近现代”（modern）代表着西方、西化，及一些近代学术下的典范知识建构。怀疑此学术与意识形态典范，并受诠释学（hermeneutics）、新马克思主义（neo-Marxism）等对知识、意识形态之批判影响，许多学者（欧美及欧美以外）开始批判、反思典范知识的本质与其形成过程。特别是，许多欧美以外学者对于以“西方与其他世界”（West and the Rest）模式书写之“世界史”（world history），以及描述与塑造异己之“民族志”（ethnography），两者所涉及的研究方法与书写模式霸权有相当体认，因而也展开本土的，也是去殖民主义或后殖民主义的历史和文化研究及书写。

印度、中东与中南美裔学者的后现代、后殖民主义研究，深深影响西方世界的学术主流思潮；虽然，这些学者的学术思路仍主要来自于西方。[25]对于欧美学者来说，这可以说是一种对来自边缘声音的倾听。学者更多的关注与倾听，是在社会边缘上—许多学者投注于社会底层研究（subaltern studies）、常民生活史研究、女性主义史学与心性历史（history of mentality）等的研究。在研究资料上也有多元化趋势；学者在文字史料外，也开始采集、分析人们口述中的历史记忆，利用各种的图像资料。无论如何，他们都设法利用“多元的声音”（polyphony）来编织多声部和鸣的“历史”。[26]

如同我在本书题献中的比喻：在一个夏夜的荷塘边，有许多不同品种的大小青蛙争鸣。不同的蛙鸣，都代表它们宣称自己的存在。然而经常不久我们被一个声音吸引；那是一个较规律的声音，较宏亮的声音，它让我们忽略其他蛙鸣。这就是典范历史。典范历史合理化核心主体之优势地位，或也合理化社会边缘群体在误导意识下（false consciousness）所认知的自身劣势地位；无论如何，它都支持社会核心与边缘关系此一社会本相（reality）。被忽略的蛙鸣便是边缘历史。然而社会边缘人群并非是完全沉默无声，他们以各种形式的“语言”宣称“我存在”。对于主流的蛙鸣来说，它们成为一种对抗的声音。虽然如此，在一人群社会中，所谓社会化便是人们被教导只听一种声音的过程—我们

每一个人都在社会中学习如何只听一种声音，如何忽略其他的声音。

多年前，有一次我在台湾的台东访问一对卑南族老夫妇，希望记录一些有关他们祖先来源的故事。这位老妇人国语（普通话）不灵光，但会说日语。在交谈过程中，她想要说一个祖先来源的故事，但表达有些困难。于是她用日语对她先生说出她要讲的故事，希望她先生能为她转译。她先生，一位退休的警察，斥责地说："这不能讲，不要讲。"后来，在我的鼓劝下，她还是夹杂着日语、国语讲了这故事。故事内容是，很久以前，有一对卑南族男女祖先在海上漂流了很长一段时间，后来在某地方上岸。因女方生殖器上有牙齿，所以他们无法繁衍下一代。后来把牙齿弄掉了，于是他们就结婚生育子女；这故事说明本地人的由来。说完这故事后，两位老夫妇有些尴尬、紧张。老先生还是埋怨地说，这只是个神话，不值一提。后来他们终于在某一点上彼此同意；他们说，自己对祖先的过去其实也不清楚，村中年轻的传教士与老师们比较知道。他们告诉我，新上任的年轻乡长对本族群的历史很有认识。他们拿出一份乡长竞选宣传资料，其中有两篇文章：一是历史学者对卑南族历史的书写，一是人类学家对卑南族文化的描述。

我们可以注意，在这对老夫妻的谈话中，汉化程度深的人（当过警察的老先生）压抑汉化程度较低者的声音，男性压抑女性的声音，"历史"的声音压抑"神话"。接着，面对拥有典范历史与文化记忆的本地老师、牧师与乡长，这对老夫妇让出他们诠释过去的权利。最后，新乡长面对典范学术（历史与人类学）、典范文类（台湾史与台湾民族志）与典范的记忆媒介（书写印刷出版之文本），也附和这些"典范"来诠释本族群的过去。

我再举个例子，说明各种认知"典范"如何让我们忽略一切不寻常的、异端的现象。这是一部美国喜剧电影《阴间大法师》（Beetle Juice，在大陆或被直译为《甲壳虫汁》）的部分情节。其内容略为：一对夫妻在乡间买了房子，准备享受远离尘嚣的乡间生活。然而，他们却死于一意外车祸。这一对亡魂舍不得离开他们乡间的房子，但屋里却搬来了新住户，一对俗不可耐的夫妻，以及他们阴阳怪气的女儿。亡魂夫妇俩想尽办法变化出一些狰狞面孔，皆无法吓走那新住客夫妻，因为他们根本看不见鬼魂。有一天，这对鬼魂夫妻意外地发现那小女孩能看见他们。于是他们问那小女孩，为何别人看不见鬼魂而她却可以。那小女孩冷冷地答道："人们经常忽略身边不寻常与奇特的事物。"这看来像是编剧者对此情节（大人看不见鬼而小孩却能看见）极其牵强的解释，然而，十分值得我们深思。

的确，我们身边充满异例（anomalies），但大多数人对它们熟而习之，久而未见。就像是我们的注意力容易被"主流的"蛙鸣吸引，而忽略其他的蛙鸣，我们所见也深受社会文化影响—我们只见到我们希望或预期中的世界。或者，我们心中有一典范概念，蛙鸣应是如何如何，因此一个不合此典范的蛙鸣，可能被当做虫鸣或风草声而被忽略。这便如前面提及的台湾卑南族老夫妇的例子；若我们在采访中希望听到"历

史”，而我们心中对什么是“历史”已有一典范概念，那么所有不合此典范的人们对过去之叙事，都可能被视为“神话”或“乡野传说”而被我们忽略。所谓社会化过程，可以说便是一个人学习只听某种声音、只看某种形象、只记得某种历史的过程；如此，社会化未完成的小女孩自然比成人容易看见异例。

因此，不同于在典范认知意识中忽略“边缘”，如今许多人文社会科学学者特别关注“边缘”—发自边缘人群的历史记忆、不合典范的边缘文本、人们偏离社会常轨的行为等等，这种关注与当代社会科学强调对断裂（discrepancy）与异例（anomaly）现象之研究是一致的。[27]其意义为，若典范的认知意识让我们无法看清真实世界，那么仔细发掘及分析一些被人们忽略的边缘、模糊、异质与断裂现象，将有助于让我们认识隐藏在自身之社会文化认同与学术专业知识中的典范意识与认知偏见。也就是说，我们对整体历史与文化真相的探索，必须努力尝试突破听蛙鸣者（研究者）自身的社会文化与学术限制，倾听多元的、边缘的蛙鸣（多元与边缘的历史、文化现象），如此我们对整个蛙塘的生态（社会情境、本相）及其变迁可能有新的认识。

第三章　人类社会的基本面貌

这世界上有多种形形色色的人类社会。长期以来，人类学、社会学等人文社会科学，尝试以社会结构、文化模式、亲属体系、制度功能，以及人观等学术词汇与相关艰涩理论来描述及理解它们，如此更让人们觉得人类社会深奥而难以被了解。事实上，人类社会虽有多元变化，各种人类文化、文明虽然博大精深，但它们都有些基本共性。若能掌握这些人类社会的基本共性，我们便不易被“文化”“文明”所建构的种种宏大景象所惑，也就容易由此入手深入理解当代或历史上的人类社会。

人类社会的共性，表现在四个相互联结、相辅相成的要素上。其一是环境；人们所居的自然环境与人们对其之修饰、改造与“领域边界”建构。其二是经济生业；人们利用环境以获得生存资源的种种生计手段（如农、牧、贸易等等）。其三，社会结群；人们为了在特定环境中行其经济生业，以及为了保护、分配、争夺领域和生存资源，而在群体中建构的种种社会组织（如家庭、部落、国家），以及相关的人群认同与区分（如性别、年龄、贵贱、圣俗群体，以及由家庭到民族的广义“族群”等等）。第四，文化与其表征；在此，文化泛指人们为巩固其社会组织，以及为维持种种社会人群认同与区分，所建构的语言、文字、习俗、宗教、仪礼、道德、法律、品味、美学、服饰、建筑等社会规范。文化表征指人们依循文化而产生的种种社会行为与建构，如端午节庆活动、祭山神活动、婚礼，又如人们身上的服饰穿着、人们所宣称的“历史”、一栋富丽堂皇的建筑，等等。

上述四个人类社会要素中的前三者，即环境、经济生业与社会结群，共同构成人类生态（human　ecology），也就是人类生存其间的社会情境本相。而文化与其表征，则是与社会本相应和的社会表相。我称人类的文化行为与建构为表相，并不表示它们不重要；相反的，它们强化社会本相，并遮掩社会本相，让人们置身其中而难以窥见社会本相的真貌。如何看透文化及其表征，从而让我们得以认识社会本相，是本书写作的主要目的。下面我将对上述人类社会四要素，以及所涉及的族群、文化、文化表征、人类生态、社会本相与表相等概念，作进一步说明。

环境与领域资源

首先，人类所居的环境、领域与其中资源。中国人说“靠山吃山，靠水吃水”，表现的便是环境与人们谋生之道间的密切关系。在我们这地球上，人类居住的地方以地形地貌而言，有河谷平原、高原、丘陵、盆地、岛屿等等，以温度来说有寒带、温带、热带；可以说，除了少数极端不宜人类生存的环境外，人类的居住与谋生空间几乎布满所有陆地，其经济活动更伸向海洋与江河。所谓环境资源对人类而言并非是绝对的；因着人类谋生策略的差异，一地理空间中不同的环境资源，被人类以各种方式开发利用。譬如，距今5000年前，一片森林及其间溪流成为一人群栖息之地，该人群在林中打猎、采集野生蔬果及根茎类植物，在溪流中捕鱼；这是人们对该地环境资源的一种利用方式。到了距今3000年前，人们清除了森林，引溪水灌溉，在此种植稻米、蔬果，同时在河运上收取货物通行费；这又是另一种环境资源的利用方式。

生活在特定环境的人群，其谋生活动经常有一定的空间范围，其边界或确定或模糊，我们称之为领域。环境有自然分界（如山、河），各邻近人群的资源空间领域经常依着自然地理分界；川西俗谚称“山分梁子，水分亲”，表达的便是此意。然而，人们有能力越山过河，自然地理分界并非人类谋生活动的障碍；一人群的环境领域及其边界是经由暴力战争、协商或约定俗成人为造成的。还有便是，人类领域之大小，以及人们对于利用环境领域之概念（如土地的使用权与拥有权等等），与其谋生方式（也就是经济生业）有关。对于这些，我们在以下人类经济生业中说明。

经济生业

其次，关于人类的经济生业。这指的是在特定环境中，人们用何种手段来利用环境资源进行生产、分配与交换，以获得生存、繁衍与追求较好生活。譬如，前面我们已提及，人类渔猎社会的狩猎、采集活动与农业种植是不同的经济生业方式。游牧是利用草食性动物的食性，将自然环境中人类无法直接消化利用的草类与荆棘类植物，（让食草动物吃了后）化为它们身上的皮、肉、乳、毛、角，让人类可赖以生存，这也是人类一种重要经济生业。如今人们在不利农业的地区开采石油与煤矿，进行原料销售或加工销售，这又是另一种经济生业。

人类群体所赖的经济生业常常不是单一的，人们经常采用多种经济生业来相互弥补，或以此分散单一经济生业的风险。在传统中国农村，农家经常在田边采野菜，在田沟及小溪中捡螺捕鱼，拿自己生产的手工制品与采集的野生药材到市集上卖，农闲时出外打工，这些都多少能贴补家庭消费之需，以及降低穷困匮乏的风险。如在农产收成不好的年月，农人可能以增加出外打工、上山采药、家庭手工艺制造等经济活动，来渡过难关。中国历史记录中，在连年闹兵灾的地区，农村百姓曾放弃农作、定居而从事较游动的渔猎、采集，以逃避风险。[28]这也说明，有一种对人类文明进程的看法，认为人类由渔猎生活，进而行畜牧、游牧，再进而为农耕，这种看法至少是过于简化的认知。人类在谋生存中的“移动”与“抉择”，常让人们离开一个熟悉的环境与生业，来到另一个环境从事其他的经济生业。

不同的经济生业，以及更常见的不同的多重经济生业组合，造成人们对于环境有不同的利用方式，对生存空间或经济领域大小有不同需求，对环境性质或其多元性质的需求有异，以及对长期定居或经常迁移也有不同的选择。最明显也是众所周知的是，游牧与狩猎者所需的草场与猎场，其空间范围远大于农人生产所需的田地。在人与土地的关系上，农作物根植于土地，并时时需人照料，因此农人必须定居并拥有土地。相对于此，许多游牧、游猎人群因需长程移动，因此他们不必“拥有”（也难以保护）广大的草场、猎场；许多游牧人群的迁移路线彼此交错，其宣称拥有的常是季节性利用本地资源的权力。

人群对各种环境资源的需求，鲜明地表现在彝族古诗歌《勒俄特依》对理想建寨地点的描述上：“寨后有山能放牧，寨前有坝能栽谷，寨上有坪能赛马，又有沼泽地带放猪处。”川西羌族的传统村寨所在的位置，通常也是村寨附近有缓坡可开辟为农地，上方及周遭有树林可供应柴火及建筑用木材，可采菌子、药材，林间隙地可放羊牧猪，更上方有草场可放养牦牛及马。又譬如，许多游牧人群都有其传统的季节性移牧路线与草场，以保障他们的牲畜四时皆能得到水草资源。除此之外，有些游牧人群的迁徙路线还需经过农区与城镇，以获得贸易之利。秋季迁移至农区附近的牧民，可以帮忙农人收割，以赚取工资；牲畜可吃田中

割余的穗秆，它们的粪便也有助于肥田。如此农人、牧人皆得其利。

经济生业，或多种经济生业之组合，是造成人类领域性（human territoriality）及相关社会形态的重要因素。前面我们提及，供养一游牧家庭生活所需的土地，远大于养活一个农村家庭所需的田地。但人类领域性指的并不是“家庭”—人类社会最小的生产共同体—所需及所主张的空间领域。它是指一个社会或政治人群，如一个部落、部落联盟、村落、国家群体所宣称拥有并愿意极力保护的空间领域。这是个让学者们很感兴趣的主题。为何有些人群只组成很小的社会群体，如过去青藏高原东缘许多山间村落与高原河谷部落人群，共同拥有、分享及彼此竞争一小块空间领域？为何有些人群组成地广人众的国家，如历代中原帝国、北亚历史上的游牧帝国与近代民族国家，对外防护及扩张领域边界，对内行阶序化资源分配？这不仅与地方环境以及人群赖以谋生的经济生业有关，也与人类为行其经济生业与资源分配而建构的社会政治体（社会结群）有关。

社会结群

人类社会结群（human grouping）是我所称人类社会基本要素的第三项。它指的是为了集众人之力来从事特定经济生业，为了以集体力量来保护及扩张自身领域，为了在群体内部行资源阶序分配，人类所建构的各种社会组织、社群，及因此造成的群体认同与区分。

人类社会结群与区分的判准，或是人类生物性体质外观的一部分，如以性别、年龄、肤色为分类标准所形成的男女、世代群与种族群体；或是以社会所建构的地域、血缘、文化、历史（记忆）与社会功能等等为区分标准，如此造成一社会中各层次的贵贱、圣俗、贫富、职业、地域群体与族群。社会所建构的文化及"历史"，除了强化以上各种人类社会结群与区分外，更经常造成一社会中"征服者与被征服者群体"以及"老居民与新移民群体"等等之认同与区分。借着如此之社会结群（与区分）手段，一特定环境领域中的人类群体以集体力量与社会分工来进行经济生产，以及保护或扩张领域资源，并对内进行资源阶序分配，以解决生存资源之匮乏、分配与竞争等问题。

在人类各种社会结群形式中，最普遍也最值得我们注意的是族群。不同于许多人类学者将族群（ethnic group）与家庭、家族、宗族等亲属群体（kinship groups）分别开来，我以族群一词来泛称人类以真实或想象的共同血缘根源来建构的认同群体。因此，由家庭、家族到民族都是如此定义下的族群；我认为，它们在本质上没有太大的差别。一个最简单的证据便是，今日中国人称本民族成员为"同胞"，美国人称本民族、国族或族群成员为"our brothers and sisters"，都隐示着族群与人类最基本的亲属群体（同出一母的群体）是同一人类社会性下的产物。其他如母国、黄河母亲、民族母语、motherland、mother tongue等等与民族认同有关的中西词汇，也都暗示着人类此一方面的社会性。

族群以如同出一母体的共同血缘起始记忆，强化其成员之间的基本情感联系（primordial attachments），以此维护他们共有的生存空间与相关资源。因此，这样的人类社会性包含两大因素：血缘与空间资源。一个强调"国父"与革命先烈们建国之艰辛，以及强调祖先传下来的土地不容侵犯之政治性文告，与一篇记载家族"开基祖"事迹与祖产（或祖茔）疆界的家谱，在人类生态本质上是一样的，而两种文献中都蕴含着血缘与空间论述。

以此而言，人类族群原来便与人群对空间资源的占有（人类领域性）不可分。为了保护及扩张本群体的资源领域，人类族群除了以血缘凝聚其成员外，亦常有某种政治组织形态，借此以武力遂行其群体目的（保护或扩张其领域资源）。在中国，"族"字之造字本义便是团结在一旗帜下的武力群体。因此，有些学者以"文化"与"政治"来区分民族与国族认同，这是没有意义的。无论是世界各地传统之部落、部落联盟或当

代国族国家，都强调其成员之间的共同祖源（或祖源地）历史，及以武力及政治组织来维护或扩张群体资源空间。或者我们也可以说，人类维护与扩张共同资源及空间的政治经济群体，经常也借着族群之历史建构与文化想象，来强化其成员间的凝聚以及内部区分。

现在我们可以回到上一节的问题，也便是关于人类社会结群及其领域性的问题。这不仅与地方环境，以及人群赖以谋生的经济生业有关，也与人类为行其经济生业与资源分配而建构的社会政治体有关。譬如，在川西羌族高山深谷的自然环境中，在人们多元利用一山沟资源的生产方式下，一个山沟或山沟的一部分便是值得人们保卫与争夺的领域，人们也倾向于建构孤立的、小范围人群的“尔玛”认同—这是在羌族认同出现之前，本地普遍存在的一种族群认同。然而在类似的自然环境、类似的生产方式下，川南凉山彝族便发展出借祖先谱系记忆来凝聚的“家支”认同。一个彝族家支的资源领域范围，远大于山沟中的“尔玛”所宣称及愿保护的资源领域范围，而且颇有扩张性—无论住在多远的地方，家支成员都受本家支的保护，因此血缘记忆让家支成员勇于向外开拓新领域资源。这个例子也说明，我所称的人类生态并非环境决定论，人类可以用不同的社会组织（以及相关文化），来据有、开拓与争夺同一自然环境中的生存资源。在下一节中，我将进一步以羌族、彝族为例，详细说明社会结群、文化与人类生态之间的关系。

文化与文化表征

为了稳固、强化上述由环境、经济生业与社会结群所构成的人类生态体系，在一人类群体中形成种种制度、律法与文化，它们规范人们的社会行为，因而让这样的人类生态体系得以延续。广义的文化可以涵括社会中相关的制度、组织与律法。譬如，某种宗教文化包含着其僧侣制度与奉行此制度的寺庙组织机构。

我们通常以“文化”一词来指称社会中普遍为人们所接受的，或为社会主流群体所界定的个人或群体行为规范。它让人们在饮食、服饰、居住建筑等物质生活方面，以及在婚丧、年节、宗教及日常生活上，产生类似的行为与建构（物质性的与非物质性的）。这些人们类似的行为与建构，也就是“文化表征”；它们由一文化中具社会意义的许多符号所构成，[29]在社会中被人们观察、阅读、获知，而在人们共同的文化概念下对个人产生社会意义。所谓社会意义，最主要的便是强化造成社会群体认同与区分的那些价值体系。譬如，朝廷礼仪是一种文化，人们遵循此文化所产生的社会行为，看在国王及各级朝臣眼中，强化朝廷内不同个人及群体之权威，以及他们之间的地位高下阶序区分。[30]又譬如，在大学里，博士生与其指导教授间的结构性权力关系是一种社会现实。在此社会现实下，师生之间在举止言谈互动上有一定的模式，产生模式化的社会行为（如博导对学生颐指气使之举止言谈、如学生对博导毕恭毕敬的举止言谈）—我们可以说，这是大学内的一种文化。文化让人们产生模式化行为，模式化行为巩固社会现实。

关于文化、文化表征与人类生态的关系，我的认识得自于多年来我研究的川西羌族、藏族与彝族社会。以下，我便以这些族群为例，特别是羌、藏族与彝族之间的差别，来说明文化、文化表征与人类生态之间的关系，也借此整体说明“人类生态”此一概念。

川西岷江上游的羌族与川南凉山彝族，居住在青藏高原东缘常被称作“藏彝走廊”的高山纵谷之间（见图一）。以下我描述的是这些地区人群于20世纪上半叶时的情况；1990年代以来我在这些地区进行的田野考察，主要工作之一便是对20世纪上半叶本地人类生态的历史人类学研究。

图一

羌族　在岷江上游，羌族村寨坐落在一个个的“沟”（溪谷）中。沟中有高低垂直分布的环境资源，从可耕作的缓坡到提供菌菇、野菜、药材、木料、薪柴的森林，以及可放牧的高山顶坡草场。对外，农闲时青壮外出到邻近成都平原各城镇或更远的地方打工挣钱，为家庭添点收入，这也是本地历史悠久的传统生业。如此一个溪谷，或溪谷的一部分，成为人们可依赖的经济生业领域。

在这样的环境与经济生产方式下，沟中的羌族依亲缘及居住空间远近，形成不同层次的社会结群—本家人、本寨的人、同村各寨的人、同一沟中各村寨的人—以分享及彼此划分地域资源，包括可以进行狩猎、挖药、放牛羊、砍柴等生计活动的森林与高山草场。每个家庭都有自己的田地。更大范围，寨中成员共有属于本寨的山坡与森林、草场；几个寨子构成的大村也一样。一条沟中所有村寨的人群构成“本沟的人”，他们也共同拥有及保护沟中所有的自然资源。村寨内并无贵贱、圣俗等人群区分。一般来说，亦无征服者与被征服者，或老居民与新移民等等之区分。然而在家庭与社会地位，以及经济生产与家庭生活分工上，男女

有别，不同年龄层的人亦有别。许多本地的文化（含宗教文化）与人们常述说的“历史”，都强化各寨、各沟人群之认同与区分，以及男女与世代人群之间的认同与区分。

以羌族的山神崇拜来说，在如此一层层人群都自有其资源边界的社会中，每个寨子通常都有自己的山神。几个邻近的寨子则有各寨共祭的山神，一条沟或几条沟中所有村寨的人群又有更大的共同山神。譬如，松潘埃溪沟的三个寨子各有山神。二寨与一寨关系密切，所以他们有共同的山神。埃溪沟三个寨子，又有共祭的山神。在更大范围内，埃溪三寨又与松潘附近各沟所有藏、羌族共祭雪宝顶山神，这也是藏传佛教的神山。山神是地盘界线的保护神，所以祭山神也便是借此文化行为来强化一人群的资源边界。许多地方祭山神的传统是，祭本地山神时要将邻近山神的名字念一遍，以邀其来共享祭品—此表达人们不仅强调自身的地盘界线，也知晓并尊重邻人的地盘。这样的山神信仰，在青藏高原东缘广大羌、藏族社会中均十分普遍。

以羌族的家族亲属文化来说，寨子里的每个家庭都属于某“家族”。在一个寨子里，几个家族各据地盘；通常是，地盘神的名字便是家族名号。依本地习俗，房子要盖在有地盘神佑护的地方。没有老地基，便没有地盘神，所以新户要盖在老地基上。到别人的地基上盖房子，便要祭这地基上的地盘神（家神），于是也成了这户的家族成员。在此情况下，所谓“家族”成员不必有生物性血缘关系，却更有密切的居住空间关系。这是一种强调地缘的“亲属关系”。

村寨中流传的关于几个地域人群由来的“历史”，也强化本地各村寨、各沟人群间有联合又有区分的人类生态。譬如，松潘埃溪沟中有三个寨子，本地流传的“历史”称：最早这儿没有人，三个兄弟到这儿来，一人到一个地盘上建立自己的寨子，当前三个寨子的人便是他们的后代。二寨与一寨民众所说的版本中，又有“么弟（一寨的祖先）有些怕，他二哥（二寨的祖先）就说，那你死了就埋到我这儿来吧”这样的情节。这“历史”强化三个寨子民众间既合作又有区分的关系，也强化同在阴山面的一寨与二寨关系较密切此一社会现实。理县蒲溪沟中也流传一个“历史”：最早有三个兄弟到这儿来，他们以射箭分家业，箭射到哪儿就在哪儿建寨子，这便是本地最早的大寒、老鸦与色尔三个寨子的由来。我曾指出，这些模式化的“历史”，为“弟兄祖先历史心性”（一种历史记忆文化）下产生的历史记忆。

无论是文化或历史记忆（后者可被视为文化的一部分），都在羌族社会中造成一些“可见的”物质现象与人们的言行—这便是我所称的文化表征。如上述松潘埃溪沟三个寨子，坐落在一条沟中的不同地点，以及一、二寨同在阴山面且距离较近，这样的聚落形态（与相关的人类生态）产生上述弟兄祖先历史记忆，而这样的历史记忆也塑造此聚落形态。也就是说，三个寨子聚落的存在所造成人们的视觉经验与印象，强化人们所信赖的“弟兄祖先历史”，以及此“历史”所对应的人类生态体系。又如，各寨民众祭山神的行为因本地山神信仰文化而产生，而这些

行为表征看在众人眼中，其所造成的经验与记忆（各祭各的山神，又有共同祭拜的山神），也强化其山神信仰及相关人类生态（人们各有各的地盘，又有共同的地盘）。另外，人们讲述本地各寨来源的“弟兄祖先历史”，此讲述所传播的经验与记忆，不仅强化各寨间合作、区分与对抗之人类生态，同时也强化女性在社会中的边缘地位—此“历史”中没有女性，这也是本地人类生态的一部分。

有合作、区分又有对抗的村寨人群认同，以及相关人类生态，也表现在各村寨妇女服饰上。羌族妇女的日常穿着，一地域（如永和沟、三龙沟、赤不苏）有一地域的共性与特色，但在一地域中各邻近村寨，妇女在服饰上都保持细微的区分，她们也常以此相互比较、讥嘲。这是本地人类生态中的地盘领域、村寨人群认同等“区分”，在不常出远门的妇女身上展现的文化表征。

凉山彝族　凉山彝族所居的自然环境也是多高山、溪谷，然而地理环境与岷江上游羌族地区有些差别。一般而言，凉山地区有类似云贵高原上的宽广山间盆地，这样的“大坝子”在岷江上游羌族地区是没有的。彝族聚落通常建在盆地边或较平缓的山坡上，不若羌族村寨常建在半山或高山险要之处。在对农、牧、山林资源的利用等方面，凉山彝族与其北边的羌族则是大同小异。无论如何，以下我将说明，凉山彝族与川西羌族在人类生态上的差别，且是不小的差别，表现在二者之社会结构和相关的社会结群及群体认同上。

首先，相对于羌族村寨中各家户“对等地”共同保护、区分与争夺本地资源，凉山彝族则是阶序化社会，内部分为诺伙（黑彝）、曲伙（白彝）、阿加、嘎西等社会地位高下差距甚大的群体。黑彝为主子，为统治者，仅占总人口的百分之十。白彝为其百姓，占总人口约百分之五十，有部分人身自由与财产权。阿加为已成家的奴仆，为前二者从事家内或田间的劳务。嘎西为单身奴隶，地位更低，须经常在主人身边接受使唤从事劳动。阿加、嘎西都无财产及人身安全保障，可以被主人买卖或可能被杀害。

其次，相对于羌族（以及邻近嘉绒藏族）重地缘、轻血缘的村寨人群关系，彝族的“家支认同”则是重血缘而轻地缘。与此相关的，羌族安土重迁，凉山彝族则经常迁徙。彝族常为了打怨家战败而外移，或因收成不好而外出开荒、依亲。黑彝之所以能以少数统治多数，以及能率众迁移到外地重建家业，所依持的便是家支认同，以及丰富的家族谱系记忆—借着此记忆，无论走到何处，只要找到本家支的人，经常都能从他们那儿得到帮援。白彝亦有这样的家支，但不如黑彝家支之祖先谱系记忆完整、凝聚力强。

显然，同样是生活在农业资源匮乏的高山地区，彝族（或应说是黑彝）以不同于羌族（及邻近嘉绒藏族）的社会组织与认同体系来处理资源分配问题，也因此形成与后者截然不同的人类生态体系。将部分人变成做得多、吃得少的下阶层人群，以及利用家支血缘认同与相关历史记

忆，来让家支成员在脱离地缘人群关系后（如出外开荒），仍能得到远方本群体的奥援—这是彝族社会之人类生态。

彝族特殊的人类生态，也反映在他们的文化和历史记忆上。首先，如前面所说，山神信仰文化反映羌族（及藏族）各群体固守其地盘的人类生态，相对于此，基本上凉山彝族社会中没有类似的山神信仰—这反映着后者轻地缘、常搬迁的人类生态。其次，黑彝与白彝都有记忆、背诵家支谱系的习俗，而且这样的“历史”内容十分丰富，常包括十余至三十代人之迁徙、战争等“英雄祖先”之情节。这样的历史记忆文化，不见于山神信仰流行的川西羌、藏之中，31在内容模式上也与后者的“弟兄祖先历史”有相当差别—“弟兄祖先历史”中没有人群迁徙、战争等英雄事迹情节。

在盖房子的习俗方面，相对于川西藏、羌族要将房子盖在老地基上，彝族倾向于将房子盖在全新的地基上。羌及邻近嘉绒藏族的房子，由于盖在老地基上以及不常搬迁，房子盖得较讲究其恒久性；相对的，彝族常搬迁的习俗使得他们的房子在用材及结构上比起羌、藏族的要简单得多。在妇女服饰方面，一般来说，彝族妇女的穿着较素朴，邻近村落的妇女服饰并无差别；我认为，这仍由于家支成员分散，邻近村落人群间无必要以妇女服饰来作族群区分。

以上川西羌族（以及藏族）与凉山彝族之间的对比，鲜明地表现社会结群、文化表征与人类生态间的密切关系，以及人类如何以“社会”及“文化”手段来突破环境与生产方式的限制。可以说，虽环境及经济生业与羌、藏族类似，但彝族之“社会建构”与“文化”创造出与前者截然不同的人类生态。川西羌、藏族社会的普遍特色是：在日常生活中，各个居处相近的村寨人群共同保护本地资源，也彼此区分地盘与内向地争夺资源。因此他们十分注重人群与资源空间的关系；地盘神、山神等保护本地人的神灵信仰发达。“家族”观念中，空间人群认同（同一地盘神的人群）与血缘群体认同（同一家族的人）相混淆。凉山彝族社会则无山神信仰，缺乏地盘神与家神信仰，对于搬迁较随意；以对内社会阶层、阶序化，与外向地对外获取新地盘，来解决资源匮乏与生存竞争问题。为了联系家支，并以此集体力量求生存，其包括英雄、战争、迁徙之内容的家支祖源记忆十分丰富。相对于此，羌族的“弟兄祖先历史”中没有英雄、战争等内容。这是两种截然不同的人类生态体系。简单地说，一种是内向式的合作、区分、对抗以解决生存资源问题的人类生态。另一种则是外向式的移民、扩张、征服，同时对内建立征服者、被征服者社会阶序，以解决生存资源问题的人类生态。

虽然以上所描述的主要是1950年代以前的情况，但至今这两种人类生态及文化传统的遗痕仍处处可见。譬如，当出门在外时，川西阿坝州、甘孜州的羌、藏族喜欢本村、本沟的人相互照应，而凉山州的彝族则同一家支的人相互照应。又如，川西阿坝州、甘孜州的羌、藏族村落中的传统建筑保存较好，嘉绒藏族民居构筑尤其精致，而在凉山州的彝族村落中则房屋用材及结构都比前二者简单得多，不易见到如嘉绒民居

的精致建筑，以及羌族民居的叠石构筑。

个人、文化与社会

人类的环境、经济生业、社会结群、文化表征，四方面环环相扣，共同构成人类社会的基本面貌。它们是人类社会的普遍内涵，因此可作为我们认识各类型人类社会的基础，也可作为人类学民族志的基础知识与田野调查的方向指引。然而，我们不能以此简化人类社会与人类学知识；这只是一个基本的人类社会共通面相。更重要的是，将“个人”放在这人类社会基本面貌中，将“个人”在其间的行动抉择列入考虑，可以让我们由此了解人类复杂的社会面相（以及较不重要的，认识一些复杂的社会科学理论）。譬如，人类经济生业、社会与文化都有其范式性（或结构），它们虽然能规范或导引个人行为，但个人在其社会处境中自有基于种种利益考虑下之情感、意图与行动抉择，因此常有脱离社会与文化规范的行为。这样的行为表征，无论是一种突破传统的生产方式，还是违反社会结构的社会结群与认同，违反某种文化习俗的行为，都可能逐渐改变社会现实本相。[32]

在特定人类生态中，人类所居的环境与经济生产方式，与之相应的人类社会群体认同（族群、阶级、性别、职业、地域等等），以及社会组织、制度、道德律法，皆为人们资源分享、分配与争夺下的社会现实本相。所谓文化，即某种社会行为范式，便是人类生态与相关社会现实本相的产物。对于社会中的个人来说，文化有其规范性，让人们不知不觉地产生模式化行为。这样的行为对社会大众造成的印象、经验与记忆，也就是我所称的社会表相、表征，能不断地强化（或涓滴地改变）社会现实本相。[33]社会表相与本相之间的关系便是下一章的主题。

第四章　表相与本相

我们每一个人都生活在充满“表相”的社会中。对于社会本相来说，表相可说是它的遮掩物，让它（本相）难以被我们意识到，因而得以顽固地存在与延续。前面，我对事实、社会现实本相（reality），以及我们认识事实与现实本相的困难，已作了些初步解说。在这一章里，我将进一步说明社会表相、本相等概念，以及探讨它们如何左右个人行为，表现于个人行为，并受个人行为影响。

[34]年我第一次到四川省绵阳市的北川访问时，一位受访的年轻羌族朋友对我说，荞面馍馍是羌族最有特色的食物。第二天，他一早便来敲我的房门，送来一盘热腾腾的荞面馍馍让我品尝；他的待客热忱让我感动，也因此让我对荞面馍馍印象深刻。后来，我在一本关于大禹的论文集（由北川县政府单位出版）中，读到一段报导性短文。这本论文集是北川县举办的全国性大禹研讨会之成果。该文作者为参与此会的学者。在此短文中，他描述主人对外来学者们的热情招待。文中称，在参观完禹穴沟、石纽等地之后，“治城区政府为我们安排了一顿丰盛的午餐，席上最受欢迎的却是荞凉面、荞面、蕨根面、豆腐等山区产品。”

我也曾注意一则收录在北川县政协所编《北川羌族资料选集》里的民间故事。其文如下：

荞子与麦子　麦子很瞧不起荞子，理由是它的面粉太黑。而荞子却说，我虽黑一点，但一年收两季，还在屋头过年哩，而你麦子一年只收一季，还在坡上过年。把麦子气得肚皮上裂了一道口子。[35]

本书编者在故事之后加上一段按语，称由此故事可看出“羌族视荞麦为本民族谷神”。[36]这本《北川羌族资料选集》为北川官方文史机构所编，可代表北川羌族知识分子的认同观点。那位羌族知识分子做荞面馍馍馈我，北川地方政府在招待学者的宴席上展现荞凉面、荞面等食物，以及《北川羌族资料选集》中的“荞子与麦子”故事及编者的解说，这些涉及荞麦的个人言行、文字书写，除了表述荞麦食物为羌族特色饮食、说明羌族对荞麦有特殊情感外，是否还有些特殊社会意义？为了解读以上这些北川羌族关于荞麦的个人言行与书写，我必须对相关背景作些说明。

北川旧称石泉，自汉代以来，本地便是汉夷杂处的华夏边缘之域，并以其大禹遗迹如禹穴沟、石纽等著称。至少从汉代以来，“禹生于石纽”或“禹生于西羌”便出现于中国文献历史记忆之中，至于西羌及石纽是指何地，则不清楚。因此，历史上许多居住在中原帝国西陲边地的汉人，常想象圣人大禹的出生地便在本乡，以此强调本地人的华夏性。北川便是如此的华夏边缘之域。16世纪的明代晚期，朝廷派兵清剿本

地“番羌”之乱，此后经两百年中原王朝的治理、教化，本地西部、北部各溪河上游山间“番羌”逐渐皆自称汉人，也敬拜大禹。尽管如此，到了20世纪上半叶，本地西北部青片河、白草河上游地区仍然为“华夏边缘”，汉人认同的边缘地带—各村落人群都自称“汉人”，讥嘲上游村落人群为“蛮子”，但自称“汉人”者也常被下游村落与城镇的人嘲骂为“蛮子”。

过去，人们认为“蛮子”的一个特征便是“吃荞麦”。这是因为荞麦性耐寒；在本地，愈往河川上游去，由于高寒及土地贫瘠，人们种植荞麦、吃荞麦的机会也愈多。又因上游村落人群户外劳动时间长，经常面目黧黑，而与小麦相比，荞麦也是颜色较暗。因此在过去，“吃荞麦的人”成为“蛮子”的代名词。就在如此各村落人群“一截骂一截”地对“蛮子”的歧视与污化下，绝大多数的北川人都自称汉人了。也因此，1950年代和1960年代从事民族识别的学者们认为北川居民都是汉族。到了1980年代，部分是为了少数民族身份带来的现实利益，愈来愈多过去自称汉人但被他人喊为“蛮子”的山中村落人群要求被识别为羌族。1990年代我在北川进行田野研究的那些年，正是各乡镇羌族人口大量增长，北川县积极争取成立羌族自治县之时。

这个历史与社会认同背景，可以让我们深入了解上述与荞麦有关的个人言行与文字书写，并借以说明本章的主题—表相（或表征）与本相（或社会现实），以及与之类似的另一组相对概念—文本与情境。

表相、表征

以上提及的北川羌族朋友对外人（包括我）吹嘘本地荞麦食品的言谈，用荞麦面、荞麦馍馍以飨外人的举动，以及颂捧荞麦及荞麦制品的文字书写，都是我所称的社会表相、表征。首先，称之为社会表相或表征，是因为它们都具有社会性—它们在特定社会背景下产生，它们被展示、展演在社会中，它们被社会大众感知而产生社会意义。譬如，对于外来都市人来说，这些言语、行动与文字可能造成一种印象：荞麦是羌族的特色食品，以此制作的食物简单、粗糙但十分健康，这样的经验强化都市人对少数民族的刻板印象。对于北川羌族（特别是知识分子）来说，由于过去被歧视为“吃荞麦的蛮子”，因此在争取成为羌族之后，“吃荞麦”在人们心目中普遍有“本地正宗少数民族饮食习惯”之社会意含。

其次，称它们为表相是因为，所有以上羌族知识分子关于荞麦的言谈、行为举止、文字叙述，都产生于一种社会本相—当代北川羌族之族群认同背景，也是相关历史造成的社会现实。这个背景与现实是，过去被他人视为“山蛮子”或“蛮子”的经验，与因此造成的汉化（自称祖上为汉人并践行汉人习俗，包括祭拜大禹），和非汉本土文化尽失（相对于本土文化保存较好的茂县羌族），使得1990年代北川羌族有严重的认同危机—他们亟于证明自身为羌族，是与汉族有别的正宗少数民族，同时又是本民族中历史悠久的族群。在这样的认同危机下，荞麦被他们用来强调自身的少数民族身份，以及与汉族的区别；大禹则被认为是生在本地的羌人之祖，以强化北川羌族在本民族中的古老核心地位。让北川知识分子以荞麦来表达自身认同的另一更深层、普遍的情境则是，人类常认为食物塑造个人与族群“身体”，因而以“吃什么”（食物）来区分我群与他群。

在上述北川羌族认同情境中，本地知识分子不断产生与此相关的言谈、行为与书写；这些，便是不同形式的社会表相、表征。这样的表征（或表相）被本地人观看、阅读、获知，因而强化他们的北川羌族认同。此便为表相产生于本相，而本相也因表相而强化。若我对法国社会学者布迪厄以下相关之言了解无误，这略同于其所称的“the reality of representation and the representation of reality”。

对于表征、表相这些词，以及它们与英文appearance、representation之间的关系，以及我对布迪厄所言the reality of representation and the representation of reality之理解，需要多作一些说明。布迪厄的这个寓意精深的名句，为其著作《区分》（Distinction）最后一章的标题。在此章中他提及，人们常赋予“物”以特殊意义，让它们转化为有区分或有粗鄙意义的符号，因此他认为个人或群体通过其行为、外貌、资赋所造成的表征（representation），是为社会现实（reality）不可缺的一部分。[37]

我们以1950年代以前，北川社会中普遍对河川上游村落人群的歧视（一种社会现实）为例。荞麦或荞麦馍馍，便是如此被人们转化为影射“蛮子”的既具区分意义又有污化含意的符号。一个上游来的乡民，受到下游村落居民们“蛮子吃馒头”之讥嘲；前者之身体、服饰、面貌外观（如较黑的皮肤）与举止，以及后者对前者的污蔑性言行，都是社会中的习行（practice），它们也是在人们心中产生特定意义的社会表征。这些表征被人们观看、认知，因而强化他们心中“蛮子”低劣可被轻侮此一印象，也强化“蛮子”受鄙视此一社会现实。在此，表征（representation）指的是人们的行为，或特殊外貌、属性，所造成可被人观察并在人们心中产生特定意义的外在景象（如山民黧黑的面容、吃荞麦馍馍）。因此，社会表征是双方面的联结：投射在人们感官意识中的外在景象（言谈、行动、物像等等），以及它们因社会情境、现实（如人们对上游村民的歧视）而在人们心中造成的一些共同意象、信念或情感。38

我们再举一个例子。譬如，若在一社会中人们对女性的歧视是一社会现实（reality），那么此社会现实让人们通过各种媒介发出许多表征（representation），如歧视女性的言论、文字书写与行为；这便是the representation of reality。相对的，歧视女性此一社会现实，也会因这些（污化女性的）文字、行为与言语而被强化；这是the reality of representation。无论如何，发于外的各种物像与行为表征在人们心中产生的认知意义，与客观存在并为人们普遍接受的社会现实，两者互为表里，相互支持。此便是布迪厄一再强调的，人们对某人群的主观看法，和此人群的客观存在，两者共同构成此社会人群。39

由此，我们也可以讨论有些学者所称呈现（presentation）与再现（representation）之区分。诠释学者保罗·利科曾提出，书写文本（text）与言谈（speech）之区别在于，前者是被再现的（represented）而后者是被呈现的（presented）。在“呈现的”言谈中，对话者呈现在彼此面前，也存在于现实场景（situation）、背景（surrounding）与对谈时的状况（circumstantial milieu）之中。而书写文本的情况则是，读者与书写者的情境是分离的，两者间的对话是被隔断的。40

然而我认为，作为社会表征，口述文本与书写文本并无太大差别。我们可以用实际的例子讨论此问题。如前所举的例子，我的羌族朋友说荞麦是羌族最有特色的食物，以及他做荞麦馍馍赠我之行为举止，以及北川各级政府单位招待客人参观大禹遗迹与吃荞麦面等等，毫无疑问都是通过言语、行为的“呈现”。但这些“呈现”在众人之前的现象，并非只是一些随意发生的、个别的事件，某些社会结构性情境（如民族认同）提供其产生的动机，它们也产生于一些模式性的互动行为体系（如民族知识分子与外来研究者间的互动，主人与客人之互动）中，以及通过模式化的仪式（会议与宴席）来表达。对观察接受这些讯息的人来说，他们对此的经验、认知与了解，也在一些结构性认知体系中产生。因此，我认为并没有纯粹客观的“呈现”—在人类社会生活中，所有的“呈现”都

是在一些结构性情境（社会本相）下的“再现”（这是对representation直接但粗糙的中文译词），也因此成为社会“表征”。

我举另一个例子—羌族服饰—来进一步说明何谓表征，以及说明将它视为主客观交织的表征（而非单纯被“呈现”的客观现象）之特殊意义。在我进行田野考察的1990年代，羌族村寨妇女（北川地区除外）在日常生活中普遍穿着本地“传统服饰”。此种服饰的共同特色为色泽艳丽的红、绿、桃红或天蓝长衫，绣花布边的领夹与袖边，各种包缠法的头帕，系以花腰带的围裙，脚上穿的绣花云云鞋等。基于一种普遍而单纯的看法，村寨妇女在日常生活中穿着这些服饰是客观存在的事实，这些事实“呈现”一个民族的服饰特色，即所谓的民族服饰。民族被认为是历史上的延续体，因此民族服饰又被视为民族传统文化之一。事实上，羌族知识分子与外来观光客的确认为这些妇女衣着是“羌族传统服饰”。在这样的普遍知识中，我们所认识的是“现在”存在的事物（being）所“呈现的”（presented）—因为“现在”这些人是羌族，被认为是一个古老民族的当代孑遗，这些有特色的服饰又是客观“存在的”，因此在类比逻辑下这些妇女服饰“呈现”民族传统服饰。

然而从另一方面来说，如果我们注意所有的现实“存在”（being）都是在一个形成过程（the process of coming into being）中造成，如果我们注意“存在”以外之“不存在”与“未呈现”，我们可以发现将所有当下发生或存在的现象当作“现实存在之呈现（presentation）”的认知缺陷。以羌族服饰而言，若它是民族传统服饰，为何绝大多数城镇中的羌族男女、村寨中的羌族男人皆不穿此种传统服饰？为何这种色泽艳丽的传统服饰在1960年代以前并不存在？

在《羌在汉藏之间》一书中，我曾说明羌族与其传统服饰文化的形成过程。简单地说，在中国近代民族主义下之国族建构中，政、学界知识分子将传统华夏边缘“蛮夷”化为国家边界内的少数民族。岷江上游各沟、各村寨的“尔玛”（各地发音有异的我族自称词）人群，过去既合作又有区分、对抗关系，但缺乏一体的我族认同。在成为羌族后，本地一些非汉文化特征，如碉楼、沙朗歌舞（跳锅庄）以及服饰，被学者及作家们选择、描述，也被本地人集体建构、展现，而成为民族传统文化。

然而，以羌族传统服饰来说，在日常生活中只有村寨妇女穿着此种服饰；这样的民族服饰现象（女子穿着传统服饰而男性则否），也经常出现在其他少数民族中。这现象或表征，与近代国族主义、两性关系、城乡关系与社会阶序等等，皆有关联。在前面第二章中我已说明，近代国族主义有两大诉求：团结（国族化）与进步（现代化）。[41]此种二元特性，使得人们对“民族传统文化”有两种相矛盾的态度。一方面“传统文化”促成民族团结而应被强调、推广，另一方面“传统文化”又代表落伍而应被革除或回避。如此矛盾情结，在各层次“民族”内的核心与边缘区分上得到解决—核心人群是“进步的”，但边缘人群则保持本民族传统。以中华民族而言，汉族并不穿着传统民族服饰，却欣赏及鼓励少数民族展示其传统民族服饰。在羌族中，城镇羌族本身不穿传统民族服饰，却自

豪于本地村寨中的羌族仍穿着本民族服饰。在村寨中，男性也不穿本民族传统服饰，但本地妇女却需穿着传统服饰。然而对于和外界接触较少的村寨居民来说，此种服饰并非为展现羌族文化特色，而是为了与邻近村寨或沟中人群保持区分。无论如何，村寨妇女在各种社会认同的核心与边缘权力关系下成为“传统”的承载者，其服饰更在各方鼓励与相互竞争下愈见鲜明。42

在这个例子中，我们所见羌族妇女穿着传统服饰，以及男性穿着与一般川西农民或城镇居民无不同，这些都是表征、表相。造成如此表征、表相的“本相”（reality，即社会现实情境）则是：首先，人类的群体认同情境，在此情境下，人们经常以服饰代表“身体”以表现群体认同与区分。其次，当代国族主义及“民族”概念，以及羌族为中国一“少数民族”之情境；民族主义蕴含民族应团结一致，追求进步，以与其他民族相竞之精神，而“传统文化”既代表民族团结又代表落伍。第三，相对于汉族，羌族为国族中的边缘少数；相对于城镇羌族，乡间村寨羌族居于边缘；在村寨中，相对于男性，女性居于社会边缘。

当我们走在茂县街头，见到一些穿着特殊服饰的妇女，我们很容易得到一种印象：她们是少数民族中的羌族，比较落后，所以仍能保存其传统服饰。这便是误将表相视为真实本相。将这些现象视为社会表征、表相，其意义在于强调其背后有一潜藏的社会本相，我们希望探求这本相。

本相、社会现实

我以“本相”一词指人们难以察觉的社会真实面貌。它约略对应于英文的reality。说到“本相”，读者最熟悉的可能是中国古典小说《西游记》中的妖精与菩萨—每段故事的最后，妖精和菩萨都终于露出他（她）们的本相。这是个很好的例子，我们便以此来说明何为本相。

在《西游记》中，妖魔们经常不以其本相出现，而是以其各种表相或假相（如路边的少女、老婆婆等等）出现在人世间。一般人如唐三藏、猪八戒，只见其表相而不察其本相。只有如孙悟空这般炼就火眼金睛的人，才能见着妖精的本相。妖魔之所以不以其本相示人，乃因其本相不能见容于凡人—人们只安于其所熟悉的世界。潜藏在表相下，妖魔较容易在人间为恶。或由另一角度来说，生活在自己熟悉的表相世界中，即使妖魔就在眼前人们也只见其幻化的表相，忽略所有不寻常的现象。

从《西游记》的隐喻中，我们可以有如下之思考与体认。我们生活在一个由表相或表征所建构的世界里。各种事物与人之言行表相下，皆有深藏不轻露的社会本相。人们不易察觉本相，乃因人们习于其表相，将一切视为理所当然，甚至因此而受害者也将受难视为自身的宿命。譬如，在一个男性中心主义盛行的社会中，女性常安于她们在家务及社会上所受到的不平等待遇。甚至于，女性也会说出歧视女性的话来；这些话作为表相，强化女性之边缘、弱势社会地位这样的社会本相。

社会本相产生许多表征、表相。便如前面所说，在男性中心主义之社会本相下，女性也会说出歧视女性的话来—人们常不自觉地产生一些言行、文字表征，因此也不自觉地强化某种社会现实本相。数年前，我在电视上看到一则信用卡广告。广告中的男女主角，分别由东、西方两大电影巨星饰演，由此可见这广告制作用心，且耗资颇巨。这则广告的内容大致为，曾扮演电影007情报员之某西方男性巨星，乘坐一简陋的观光三轮车，穿行在东南亚某城市的街道上，赶赴由国际著名中国女星饰演之东方美女的约会。一个黑面暴牙的东南亚男子驾着这辆三轮车，载着他在交通混乱的街道上左突右闯，最后终于杀出重围，来到一家豪华观光饭店前。俊男下了车，正好赶上迎接美女。此时，那个东南亚司机看着自己那被撞得变形的谋生工具，面有苦色。西方男子见了此景，慷慨而潇洒地甩给那东南亚男子一张信用卡。后来便是，那司机骑乘在他崭新的三轮车上，高兴得合不拢嘴……

这则广告中所显示的“东方”是：混乱、贫穷、落后，东方女子是欧美男士的伴侣，东方男子则以劳力服务于欧美男士。精心处理的摄影镜头，偶像明星的魅力，幽默的情节内容，这广告造成的表相相当吸引人。然而，产生这广告影像内容的本相却是多重的社会与文化区分—西方与东方，男性与女性，富人与穷人。这样的“东方”意象，只是西方中

心主义下人们对“东方”的刻板印象。值得注意的是，这广告似乎是专为东亚观众拍摄的，它播放的地点在东亚（包括台湾）；该信用卡公司与制作此广告的机构，应认为东亚观众会欣赏这则广告，因此有助于其信用卡的行销。或许真的如此。绝大多数看到这广告的东方观众也许不会觉得受侮辱；他们欣赏其中的俊男美女，欣赏其中的幽默，因此不知不觉地对这家信用卡公司有了信赖与好感。同样是不知不觉地，观众接受的是西方主流社会对东方的刻板印象。甚至于，从众多表相得来的此种印象也成为东方人的自我意象。这便是，本相产生表相，而表相强化本相，两者皆在人们意识之外进行—人们常不知不觉地说出侮辱边缘弱势族群的话语，而居于社会边缘的弱势族群，也经常因此接受自身被边缘化的社会身份与宿命。

由前面所举的一些例子，何为社会本相应逐渐清晰了。在此，我对它再作一些说明。上一章我介绍人类社会的基本面貌时，曾提及环境、经济生业与社会结群，三者共同构成人类生态（human ecology），此也就是社会情境本相。特别是其中的社会结群与区分，它与人们所居的环境及经济生产方式紧密相扣，且是借社会权力来维持的人为建构。为了维系一人类生态体系，稳固相关群体的社会权力与利益，社会结群与区分的人类生态面貌被人们所建构的重重表相所遮蔽，也就是被合理化与自然化，因此成为难以被认识的社会本相。前面我提及的几个例子，涉及社会中的性别、民族、社会阶层等等之认同与区分，西方欧美与东亚国家间的种族和文化认同与区分，以及民族或国族内核心与边缘族群之认同与区分，同时它们也都涉及各群体间的权力阶序。

接下来，我们应探讨的问题是：为何人们会在社会本相下“不知不觉地”说出一些话、写出一些文章、产生一些行为，而因此展现一些强化社会本相的社会表征？关于这问题，在法国社会学者皮埃尔·布迪厄的习行理论（practice theory）中已有很好的解答。因此以下我先介绍他对此问题的看法，然后再作进一步的讨论。

习行与习性：布迪厄的习行理论

布迪厄的习行理论想要解答的问题是，简单地说，许多个人基于不同背景与动机的行为，与其生存其间的社会秩序或结构之间的关系；或更简洁的，许多个人如何构成社会。这是社会科学中一个十分基本，但又长久以来难以得到妥善解答的问题。

布迪厄用了一个关键概念—habitus—来应对此问题。对于habitus这一词，我们很难从中文里找到恰当的对应词汇；我且称之为"习性"，并先以布迪厄自己对此的解释来加以说明。布迪厄常称"习性"是一种持久但又可以转变的性向（disposition），[43]"作为历史产物，它是一种开放的性向体系，不断受经验所支配，因而不断受经验影响而强化或修饰其结构"。[44]这样的性向或倾向让人们不经意产生的行为落入一些窠臼、规范—如布迪厄称habitus是一种"产生人们无需思考之规范言行的稳固法则"（the durably installed generative principle of regulated improvisations）。[45]所谓"无需思考之规范言行"便是指，他著作中与habitus相对应的另一重要概念practice，我且将之译为"习行"。

他认为人们在特定社会关系情境中得到特定的习性，因此习性而产生一些习行。譬如，劳工与雇主或资本家之间的阶级关系，产生一些阶级习性（class habitus），劳工们因此常有些习惯性的言行与癖好。他特别强调，习行是客观存在的、表现在高出现比率上的表征。它们常在人们的日常言行中无意间被展现出来；它产生于习性，而习性在人们的意识之外，具有规范人们言行（习行）的力量。譬如，以"品味"为例，布迪厄称之为"一种习性下的蓝图，社会区分的主要结构，它们的特殊效能乃因于其在人们的意识和语言之底层下运作，在人们深自内省可触及的范围外，亦在人的意愿掌握之外"。[46]更重要的是，在特定社会场域中，依习性及相关品味而产生的习行，会在众人心目中造成一些观感、印象；这些观感、印象，在此社会场域中经常又强化相关习性。[47]

我且举个例子来说明。如在阶级习性下，一个受雇劳工在向他的老板报告工作状况，或要求加薪、参加公司举办的联谊餐会时，习性让他产生某些行为，如穿着宜其身份的服装、说某些话，以及表现一些身体语言。而这些习行常有一种内在规律性—如对上司谦恭的态度、卑屈的用语、缩胸屈腰的体态。此具规律性之习行（表征），又强化人们原有的习性，也便是造成老板、课长、劳工之社会区分的观念、价值与行为体系。此也就是布迪厄指出的，造成一社会阶级的并不只是个人在生产关系中的位置角色（如劳工与老板），而是与此社会角色常有密切关联的（表现于高出现比率的）阶级习性。[48]

在一个社会中，各种职业与各阶层的人都从其生活与工作场域中得到一些习性，而社会也建立一套相应的价值体系，来批评、衡量这些习性产生的惯性行为（习行）。我举例来说明。数年前，我在台湾电视上

看到一则新闻。也许那天，政治、经济、社会方面皆太平无事，乏新闻可报导。于是主播在新闻时段之末，将镜头移到一个汽车修理厂，向观众介绍一位“独特的”修车工人，以及他“很特别的”嗜好—拉小提琴。那工人腼腆地站在镜头前，对于记者询问为何他喜欢拉小提琴，不知该如何回答。后来他又在记者的一再催促下，勉强地在电视摄影镜头前拉了一小段曲子。我们可以思考这问题：为何一位老师、大学教授或他们的孩子拉小提琴不能算是新闻，而一个修车工人拉小提琴便是“奇特的”，可作为社会新闻题材？这是因为，前面所说的各种习性，以及社会价值观对它们的评价，在人们心中建立一种刻板印象—什么人该玩什么乐器，欣赏什么音乐，读哪些书。这位修车工人喜欢拉小提琴，违反了社会所界定的工人习性及相关的嗜好与品味，其行为违反人们所熟悉的社会价值与区分体系，所以成了社会新闻报导的对象。

了解这些之后（化奇特为熟悉），我们不再见怪不怪—我们将了解这新闻报导本身是奇怪、奇特的（化熟悉为奇特），其社会意义应被深入探讨、反思。

习性与社会本相

由布迪厄所指出的习性与习行之间的关系，我们可以理解为何本相难以被人们认识—习性让我们不知不觉地产生一些言行，这些言行在社会本相中被人们视为理所当然（naturalized），它们也因而强化社会本相。以此而言，习性如同社会本相的遮掩物。它是在资源分配与竞争环境下，人类各种社会认同与区分体系及相关权力关系下的产物。[49]

我们可以由前面提及的羌族妇女服饰来进一步了解及探讨布迪厄的习行理论。一位羌族村寨妇女日常穿着传统服饰，这是一些行为表征，也是布迪厄所称的习行。那么，产生这些习行或表征的习性究竟为何？它们如何产生？羌族村寨妇女日常穿着有本寨特色的服饰（见图二），此种服饰与邻近村寨妇女服饰有或多或少的区别。村寨内，通常年长、中年与年轻妇女的服饰也有差别。这样的穿着行为所根据的“范本”，是在村寨日常生活场域中，在村寨、性别及世代认同（与区分）下自然形成的一种习惯，也就是习性。一个村寨中的妇女，从小便在日常生活中学习及体验各种人群区分，同时也从母亲、近亲及邻居妇人那儿学习制衣，以及常与同寨姐妹们聚在一起织绣、闲聊。在这些社会生活中，她所习得的不只是如何织绣、制衣，还有“我们吃啥、穿啥，她们吃啥、穿啥”、“什么是适当的穿着”等概念。便是如此，逐渐地，她养成一些穿着习性。在此习性下，她的穿着让她（其整体形象）在众人的集体意识中成为支持与强化种种社会区分的表征。

集体表征并不表示所有人对一外在表相都会产生同样的认知，而是人们的认知会因个人的知识与社会认同背景而有别。对于认同与知识背景有异的民众来说，同一妇女服饰景象可能在他们心目中造成不同的表征，或者说有不同的意义。譬如，对本村寨的人而言，本地妇女服饰最重要的表征意义在于其与邻近村寨妇女服饰的差别（即使通常是十分细微），这样的表征（表相）强化本村寨人群与邻近村寨人群间的区分，即一种现实情境或本相。对于外来观光客（以及羌族认同下的本地人）来说，他们通常忽略各地羌族妇女服饰上的异，而只注意它们间的同。如此，这些服饰的表征意义在于印证羌族是有共同文化的民族，是与汉族不同的少数民族；这是另一种现实情境或本相。因此，通过羌族妇女传统服饰（一种习行）而强化的不只是羌族认同此一本相，而是混合着性别、城乡以及各层次族群（包括民族）认同与区分的现实本相—中华民族中的汉族与少数民族之区分，少数民族中羌族与他民族之区分，羌族城里人与农村人之区分，一个寨子、一条沟的人群与其邻近各沟村寨人群之区分，以及村寨中男人与女人之区分。



图二

习性也就是在某种社会本相中产生的行为“结构”，让人们不知不觉地循着某种模式而作为，因此产生的表征又强化此社会本相。若习性与表征、本相之间的关系如此，那么类似布迪厄所言之习性（habitus）的社会结构性因素很多，如道德规范、风俗习惯、宗教仪式，以及在文字书写上的文类（genre）。在此，我且以羌族的“祭山神”宗教仪式为例，说明它如何产生于特定社会本相，而它所产生的仪式行为，作为一种社会表征又如何强化此社会本相。

祭山神流行于整个青藏高原东缘的藏、羌村寨社会中。它产生于一种人类生态：居处邻近的几个人群各自谨守及保护自身的资源领域，彼此区分资源领域，并合作保护共有资源领域。这样的人类生态是一种社会本相。山神信仰便是此人类生态下产生的一种文化“结构”。通常每个寨子都有其山神，几个居处相近的村寨又有共同的山神。如此在人们心目中，由小而大一层层的山神，佑护由近而远一圈圈“界线”里的人。山神的具体表征是垒叠而成的石堆，一般高约一公尺多，坐落在村寨资源领域交界的山脊上。到山上采药、打猎的人见到这样的标志，都要插上一根树枝，加以敬拜。各个村寨每年都有其祭山会活动，邻近几个寨子祭山的时间彼此错开。祭山仪式中，长老或端公要念祭词，请山神来受享；不只是请自身的山神，还要邀各方山神共同来受享。这样的仪式所造成之表征，强调各村寨坚守其地盘界线也尊重邻人地盘界线这样的社会本相。这只是一个宗教信仰上的例子，说明导引我们社会行为的文化性“结构”无所不在，因而让我们习而不察、为而不知所为之真实意义。



图三

我们生活在表征化的世界里。处处都存在着表征，而我们却不容易见着及认识产生这些表征的社会本相。我书架上有一本名为《中华民族》的书，书的封面是一张全国各民族代表在一栋大型建筑（民族文化宫）外的合影50—此可能是某国家级会议前后的团体照留影（见图三）。这照片中，各少数民族代表皆穿着本民族传统服饰，只有中间两

人穿着现代服装。以出席中国国家级会议之各民族代表的衣着惯例来看，只有汉族代表不穿传统民族服饰。这照片中，合影的人群排列站立在一高墙前，墙上左右各有两个大字，“团结、进步”。本章前面我已提及，近代国族主义有两大核心诉求：团结（国族化）、进步（现代化）。因此传统文化一方面被强调，以促进及展现民族团结（多元一体）；另一方面又被回避，因它代表落伍守旧。这样的矛盾最后造成，国族核心人群是进步的，但国族边缘人群则保持其文化传统。在这照片中，我们见到穿着与未穿传统民族服饰的代表们，我们见到墙上的大字“团结、进步”，但我们难以察觉的则是它们背后的本相—近代国族主义及其内蕴的二元特质。

第五章　认同与记忆

在上一章中，我说明了表征与社会本相，以及布迪厄所称的习性与习行，以及它们与表征、本相之间的关系。一个习行，无论是一种言谈、书写或身体行为，它形成一种社会表征并在人们心中产生意义，还需经过人类记忆此一机制。走在茂县街头，看到一个穿着特殊服饰的妇女，我们会认为她是少数民族，乃因为我们过去的经验与记忆告诉我们，这是少数民族的穿着。如我们的经验与记忆够丰富，或许我们还知道她是某地、某沟的羌族。这一章，我们便接着谈谈人类的经验与记忆，以及它们与社会表征、本相之间的关系。

世间种种现象、事件瞬息万千，且悠忽即逝。因此无论以何种方式述说、书写或以影音媒介来呈现历史事实或社会真相，我们所呈现的只是在自身记忆筛选下，以及在表述手法安排下的“事实”或“真相”。一位历史学者坐在图书馆中，翻阅群籍、拣选史料以书写历史，一位人类学者坐在其田野居所的桌前，记录一天的所见所闻，这些都涉及一些记忆与回忆活动。因此，当今历史学、人类学等学科所面临的重大挑战之一便是，学者如何说服别人其学术书写（亦为一种回忆活动）是正确、无偏颇且全面的？

事实上，这是危机，也是开创新形态历史研究的契机。近代以来许多学者（包括历史学者），皆致力于探索人类记忆与回忆的本质、机制及其社会意义，并已有丰硕的成果。借着这些成果，我们或得以解读通过各种媒介（如口述、文字、图像、物以及人们的身体与行为等等）表述的人类记忆，以深入了解留下这些记忆的个人、社会群体与其时代情境。这道理十分简单：虽然人们的记忆经常不真实、不完整、不可信，但人类记忆与人生存其间的社会，以及个人在社会中的处境，都有某种联结；了解记忆与社会间的联结，可以让我们分析来自远方或来自遥远过去的“记忆”，以此认识一个异文化社会或古代社会。这也说明为何在近三十年来，集体记忆（collective memory）与社会记忆（social memory）成为许多人文社会科学关注的焦点主题。

集体记忆、社会记忆

人类记忆一方面是生物性的，它是人类脑部功能的一部分。另一方面，人类记忆也是社会性的，受人类社会结构、认同与个人社会处境等等之影响，因而这方面也是社会科学关注的人类记忆面向。

首先，我举一个虚拟的例子来说明人类记忆的社会性。有一群小学同班同学，在他们毕业后每年都举办一次同学会，如此连续进行了三年。小学生活中的点点滴滴记忆，常是他们聚会时谈话的主要内容，这些记忆凝聚这“某校某班同学”之群体。毕业后的最初几年，他们都在同学会中共同回忆过去，以此强化彼此之间的小学同学认同。然而毕业多年之后，每个人都有许多新的生活经验与记忆，以及与许多不同的人结为各种群体（大学同学、社团朋友、公司同事）。于是，小学同学会便很少举办。缺少大家聚在一起谈论小学生活记忆的机会，这些记忆也就逐渐被淡忘了。小学记忆逐渐被遗忘，“小学同学”此一群体也逐渐解体。又譬如，在毕业30年后，他们间断多年的小学同学会又一次举行；在此聚会中，从商的老同学们谈起他们的生意经，从事文教的谈些人文教育界趣事。后来他们间的同学聚会活动，便分成几个小团体举行。从商且经济条件较好的几位老同学及其家人们，共同办了一次丰富且愉快的欧洲旅游；这旅游活动造成新的集体记忆，凝聚此新群体（这几位小学同学及其家庭成员）。

以上这个虚拟的例子说明我们对于“过去”的记忆，经常与我们社会生活中的群体认同有关—它们是“集体的”也是“社会性的”。对小学生活的记忆与集体回忆，凝聚小学同学此一社会群体；新的集体记忆，分裂原来的小学同学群体，并凝聚新的社会群体。

集体记忆（collective memory）与社会记忆（social memory）这两个词都是学者们惯用的。它们间的差别不大，只是有些学者认为集体记忆这词过于强调记忆的集体性（对应于涂尔干学派所主张的社会整体性、制约性），而可能让人忽略社会中个人的意图与主动性，或忽略社会内政治、文化层面的动态因素。因此，许多学者倾向于以社会记忆（或其他词汇）来取代集体记忆。[51]

集体记忆或社会记忆相关理论之出现，在社会学与心理学中都可以溯及1920～1930年代。在社会学上，莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）被认为是集体记忆理论的开创者。他指出，一向被我们认为是相当个人性的记忆，事实上是一种集体社会行为。一个社会组织群体，如家庭、家族、国家、民族等等，都有其对应的集体记忆，以凝聚此人群。我们所从事的许多社会活动，都可视为一种强化群体认同与相关记忆的集体回忆活动。[52]譬如，国庆日各项庆祝活动，庆典仪式中国家领袖的演说，都强化作为共同起源的开国记忆，以凝聚国民的国家认同。又如，亲族共同扫墓或祭祖庙活动，强化家族成员间的共祖记忆，

以凝聚此家族。记忆的另一面则是失忆。譬如前述之小学同学会，当小学同学们不再聚会，缺乏人们的集体回忆活动，小学生活片断也逐渐被失忆。

在心理学方面，英国心理学家弗雷德里克·巴特莱特（Frederick C.Bartlett）对于人类记忆之社会本质有开创性的研究贡献。他有关记忆与人类“心理构图”（schema）的一系列实验与研究，成为实验心理学的经典。53他所谓的心理构图指的是，个人过去之经验与印象集结而成的一种文化心理倾向。每个社会群体中的个人都有一些特别的心理倾向。这种心理倾向影响一个人对外界情景的观察，也影响他以回忆来印证或解释从外界得到的印象。这些个人的经验与印象又强化或修正其心理构图。譬如，我从小自台湾社会中得到的一种心理构图是，日本人都很矮小。这样的心理影响我对外界情景的观察—我只注意那些矮小的日本人。这些印象集结成一种记忆，强化我心中“日本人矮小”这样的心理构图。直到有一天，我读到一篇科学报导，该文以具体统计数字来说明，“二战”后出生的新一代日本人并不矮小。从此，我注意到那些身材较高的日本人之存在；这些新的印象与记忆，逐渐改变我对日本人身体形象的心理构图。

巴特莱特又指出，当我们在回忆或重述一个故事时，事实上我们是在自身之社会文化心理构图上重新建构这个故事。54由个人心理学出发，他所强调的仍是社会文化对个人记忆的影响。20年前，当我注意到巴特莱特的有趣实验时，我也在自己授课的学生中做了一个类似的实验—当然，没有心理学者所做的那么严谨。我写了一段故事，大意是说，有父子俩途经一个荒野乡村，他们听了村民的诉苦后，决定为村民除害。在上山途中，他们遇见一位妇人在新坟前哭泣。他们前去安慰、劝解一番后，继续上路。这故事写在两张小纸条上，分别交给一位坐在前排座位的学生，以及另三位坐在教室后排座位上的学生；请他们阅读后，我收回字条。两个小时后，我分别请这一位学生，及另一组的三位学生，来重述此故事。结果这两组学生对此故事的回忆，都掺杂着他们记忆中的“父子打虎”“武松打虎”“苛政恶于猛虎”等等中国历史文化故事中的因素，如父子俩为村民去“杀虎”，妇人哭的是她的“丈夫”，父子俩“喝了酒”后上路。这些都是我写的故事中没有的内容。这个小小的实验也印证巴特莱特的理论。我们经验外在世界，以及回忆、重述此经验时，社会文化心理构图像是一面滤网，外在经验由此滤网筛选（如认为日本人矮小的心理构图，筛滤掉较高的日本人之经验印象）而成为个人记忆的一部分。对于个人经验与记忆的回忆（remembering, recalling），也经此滤网筛选、整合（如前述学生们回忆我写给他们的故事时，其得于社会的武松打虎等记忆影响其回忆）。

哈布瓦赫与巴特莱特关于人类记忆之社会性的主要著作，都出版于1920～1930年代。此后半个世纪，除了在各该学科中有些延续讨论外，他们的这些著作及相关理论并未产生跨学科的影响。然而约自1980年代以来，有关集体记忆或社会记忆的讨论突然成为一时风尚，而哈布瓦赫与巴特莱特两人的研究，从此普遍被人文社会科学界当作是此研究

的经典基石。如此，学术界对他们两人之研究的失忆与重拾记忆，本身便是学术史上值得深思的问题；其原因应是多元、复杂的，并涉及相关学科之理论发展，我无法深入讨论此问题。但有一个因素应可以肯定，那便是，社会群体认同（如民族认同）与支持它们的学术典范（如民族学、历史学），曾让人们对相关的“客观事实”（特别是与国族及国家有关的“历史”）深信不疑。而如今在后现代主义学风影响下，学者们渐能深入了解人类各种社会认同之建构性，并怀疑相关学术典范，自然也会关注受人类主观认同影响的认知、经验与记忆等问题。

集体记忆研究影响所及的学科非常多，主题亦十分广泛，对此学者已有些回顾性的介绍与分析。[55]在人类学方面，约自1980年代以来，集体记忆、社会记忆等名词及概念常出现在族群认同（ethnic identity）或一般性社会认同的研究中。基于对集体记忆、族群认同二者关系的了解，学者们探讨族群认同如何借由成员对该族群起源（历史记忆）的共同信念（the common belief of origins）来凝聚，以及认同变迁如何借由历史失忆来达成，社会记忆如何在个人之社会生活中产生，如何传递，以及人类对“过去”之记忆中的时间概念，等等。[56]在历史学方面，它们则常被用来探讨近代国族主义（nationalism）下的国族历史、民族英雄事迹，以及文化传统、国族符号（如国歌、国旗、国庆日）之建构，以及国民历史知识建构，等等。[57]记忆研究更促成一些跨学科研究主题出现；如许多历史学者、社会学者与人类学者都关注于人类在不同文化、不同历史阶段对“过去”的记忆与叙事模式，[58]因此他们也被视为“历史人类学者”或“历史社会学者”。以历史人类学来说，这样的研究取向及对“历史”的宽广定义，使得人类学者眼中的“土著”不只是受现时社会结构与各种制度功能牵引的个人，更是特定时间概念、历史经验与历史记忆塑造的个人，如此也开启对于不同文化中“历史”与“神话”分野，与相关知识权力（power）与权谋（politics）的研究与探讨。[59]

无论如何，大多数关于社会记忆的历史性研究都聚焦在“近代”：近代国族主义下的国家历史与国族符号建构，对近代战争与政治屠杀的记忆与失忆，近代殖民帝国统治者为被统治者编造的“历史”，以及后殖民时期之本土民族认同与相关“历史”重构，等等。以下各节，我不以这些“近代”研究成果来介绍社会记忆，[60]而是从最基本的人类社会性与其集体记忆的关系，来说明人类为何有社会所赋予的记忆，以及说明社会如何记忆，以何种方法记忆，如何维持记忆。

社会为何有记忆：认同、区分与人类生态

自哈布瓦赫以来，学者们大致都同意，因人们存在于各种社会认同群体之中，因而从群体内得到各种的社会集体记忆。然而，所谓社会经常并非一个整体，而是由许多内部次群体及个人构成。那么，许多个人的、各种群体的纷杂记忆如何凝聚为社会的集体记忆，并因此影响个人与各社会次群体的认同？社会记忆为何得以维持、延续以及为何发生变迁？这些都是有待深入理解的问题。以下，我便以一些例子来说明；主要的例子还是来自于我对羌族的研究。

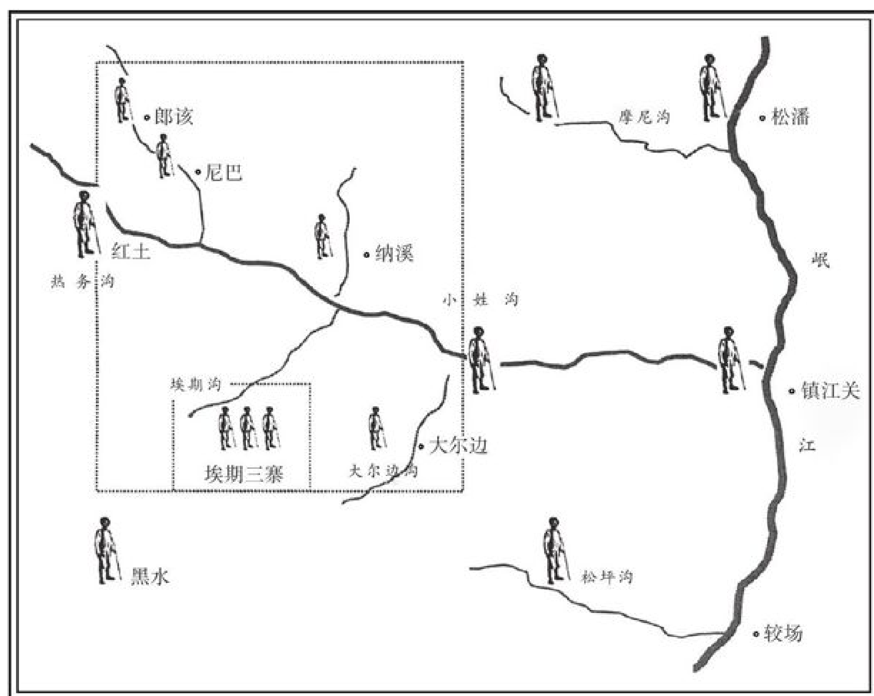
首先，毫无疑问，人类社会中的群体认同与区分，是社会记忆产生及其变迁的主要背景。在资源分配与竞争环境中，人是一种社会动物，以结群的方式来获取、保护、扩张生存资源，也在群体内依个人或次群体之位阶高下分配生存资源。在任何人类社会中，资源均非绝对平等地分配、分享，而是按年龄、性别、长幼、族群、贵贱、职业等等之社会区分与阶序而有等差。为了维持这样一个有聚合又有内部区分的人群，以及为保护、巩固与扩张共同资源，人们建立各种能团聚与区分群体的符号体系。这些符号体系，或是一套能表达有聚合又有区分关系的自然物图腾，如中国古籍《左传》所记载，在古代少皞氏族中，有以玄鸟、青鸟、丹鸟等为图腾之支族，皆统合在以鸟为上层图腾的大族群中。又如，川西的羌、藏族，各寨民众以祭拜本地山神来凝聚本村寨人群认同，并以此保持与邻寨之人的区分，然而他们又与邻近各寨民众共同祭拜上层山神，以此凝聚更大范围之人群认同，并与远方村寨人群保持区分。

在人类社会中，凝聚与区分人群最重要且普遍的一套符号体系，应是人们对本群体之祖先起源与相关重要事件的记忆，也就是我们所熟知的“历史”。它以共同的祖先（如黄帝、檀君、亚伯拉罕）记忆来凝聚人群，并以历史事件（如黄帝与三苗之战）来造成，譬如，征服族群（黄帝之裔）与被征服族群（三苗之裔）之区分。无论是以图腾符号、山神信仰或是以“历史”来凝聚与区分人群，都涉及人们的记忆。“我们，是我们所记得的我们”（we arewhat we remember），这是许多社会记忆研究者一再强调的。

松潘埃溪沟羌族村寨人群的“历史”与其社会认同体系，由于其十分简洁无虚饰，很能说明二者之间的关系。埃溪沟是川西岷江上游的一条小山沟，其居民在20世纪中叶被识别为羌族。在这山沟中有三个村寨；本地人习于沿用大集体（人民公社）时代的用语，以汉话（四川话）称之为一组、二组、三组。对于本地各村寨人群的来源，也就是本地人的“历史”，他们一般的说法约为：从前有三个弟兄到这儿来，各自占领地盘—老大到三组，老二到二组，老三到一组—建立自己的寨子，现在各寨的人便是他们的后代。这个“弟兄祖先历史”，作为一种集体记忆，一方面强调三个组成员间的团结凝聚（弟兄乃同根生），另一方面也强

调各组居民之间的区分（亲兄弟明算账），因为他们是不同弟兄祖先的后代。此“历史”中没有女性，男性祖先的起源便解释了所有人的起源，因此这个集体记忆自然也强化以男性为社会主体之性别区分。

埃溪沟村民又与邻近几条沟的人群（羌族或藏族）有密切来往，彼此常结为亲家。与此相关的，本地流传另一个“历史”，该“历史”称：最早来到这儿的三弟兄，事实上是七弟兄（或九弟兄）中的三个，其他的弟兄分别到红土、大尔边、纳溪、郎该等地去建立自己的寨子（见图四）。以上这些地方，都在埃溪沟所汇入的一条主河道小姓沟之中；这些地方的人对外自称小姓沟人。这个“历史”，同样的，强化小姓沟内各地人群间既联合又区分的关系。由这个例子，我们可以看到不同的集体记忆—“历史”—如何凝聚不同空间范畴的村寨人群，同时也强化各该空间范围内几个地域性村寨人群间的区分。



图四

关于社会记忆的维持，许多学者都强调集体回忆、纪念活动（collective remembering, or commemorating activities），或特定记忆法（mnemonics），在强化集体记忆以巩固群体认同上的重要性。61 如在国庆日，各级政府一年一度地定期聚集群众，政治人物以开国先贤历史事迹为题发表演讲或文章，便是一种强化国民之国家认同的集体回忆活动。埃溪沟民众并不定期聚谈这些作为本地“历史”的三弟兄或七弟兄祖先故事。他们定期举行的是打草坡（祭山神）与赶庙会活动。三个村民小组（寨子）各自有其山神菩萨，也有共同的山神菩萨。他们与大

尔边、红土、纳溪等地的人，每年还定期共赴龙头寺（藏传佛教寺院）庙会。也就是这些多种定期的祭山神、赶庙会活动，强化一层层受大小菩萨护佑的村寨居民之凝聚，也强化他们间一层层的人群区分。

这个例子显示，定期的集体回忆活动在凝聚与区分人群上的确非常重要，但被集体回忆的不一定是“历史”或祖先，而有时是保护与掌管一定空间与人群福分的菩萨。回忆活动并非只是表述“过去”，有时也是以顶礼膜拜、观想等方式来表述人与菩萨间的恒常关系，并以此强化人群间的认同与区分。这或可以让我们了解，为何有些文化人群会被外来者认为是“没有历史”的人群—如果以文字或口述表达的“历史”是为了造成群体认同与区分，那么，人们还有其他的办法来达到此目的。这个问题，涉及仪式行为与身体践行造成的社会记忆，我们将在本章后面讨论。

人类生态与社会记忆

专注于人类社会结群与相关人群认同、区分的探讨，只能让我们窥见社会记忆的部分面相，事实上，社会记忆所蕴含的讯息远过于此。在前面第三章中，我曾描述、说明一人群所居之环境、经济生业、社会结群三者共同构成其人类生态，这也就是人俯仰其间的社会情境本相。人类社会结群与相关认同、区分，只是人类生态的一部分。研究社会记忆的学者大多只注意前者，而对后者—人类生态—以及其与人类各种形态社会记忆之间的关系，缺乏深入探讨。我们可以说，人类生态情境影响社会记忆的形式与内涵，影响社会记忆的维持与变迁。相反地，社会记忆的形式、内涵及其维持与变迁，也影响或反映人类生态情境之维持与变迁。因此，一社会人群的集体记忆或社会记忆便如上一章所称的表征、表相，人类生态则为其本相。

以下我仍以羌族的社会历史记忆为例，由三点来说明人类社会记忆，主要是关于族群起源的记忆，与其人类生态（或社会情境）之间的关系。

第一，有关族群“起源”的集体记忆，它们不只是凝聚与区分人群（如区分性别、嫡庶、房支），也以一些“细节”来强化内部人群的资源分享与分配区分。这些，都表达在集体记忆之叙事中。譬如，前述埃溪沟的例子，在他们的集体历史记忆中各寨的祖先为“弟兄”，此隐喻着当前三个村寨人群在本地资源分享与竞争关系上是对等的。虽然关系对等，但各村寨仍有大有小，其所占居的领域资源也有大小优劣之分，此也反映在他们对“历史”的社会记忆中。如，居住在阴山面的埃溪沟一、二组的人们说，因为三组的祖先，源始之三弟兄中的大哥，是个跛子，所以他们让他（老大）住在阳山面。这样的“历史”，合理化当前的社会现实：三组在三个村民小组中最大、人口最多，也占有农作物生长较好的向阳面山坡。类似的“弟兄祖先历史”也流传在其他羌族山沟中，如茂县永和沟永和村的“弟兄祖先历史”称，当初分家时，几弟兄分别得到牛头、牛皮子、牛尾巴等等。理县曾头寨也有这类的“弟兄祖先历史”，其内容称，分家时三弟兄各自分得铁甲、铁盔、银人。[62]

第二点，在一族群社会中，所谓集体记忆经常不是所有成员的共同记忆；一群体中常有多元版本的集体记忆，人们为此通过各种途径与媒介相互争辩，最后在社会权力关系下某种记忆成为主流记忆，或成为显性的集体记忆；人类生态情境仍是造成或导引这些社会记忆现象的主要背景。譬如，在前述埃溪沟中，“三弟兄祖先历史”基本上众人皆知，但表述内容不同。大多数人只知道此“三弟兄祖先历史”，然而沟中有少部分人将之视为另一“九弟兄”或“七弟兄”祖先历史的一部分；他们认为最早来此的是九个或七个兄弟，其中三个来到埃溪沟，其他兄弟分居于邻近各沟。说“九弟兄”或“七弟兄”祖先历史的人，大多是对外界接触既多且广的人；由于所处社会情境不同，所以通过对“过去”的记忆，他们心

目中可分享资源的“我族”范围也较广。

又如，在羌族成为国家认可的少数民族后，1980年代羌族知识分子曾建构一个新的“羌族九弟兄历史”—此古代九弟兄，其中五个分别进驻目前有羌族聚居的汶川、茂县、理县、松潘、北川等五地，另外四弟兄则在映秀、灌县、绵篪、黑水等地立寨。后面这四地，映秀、灌县是许多羌族知识分子之本土历史知识中的羌族故地，黑水为他们的民族及语言知识中“说羌语的藏族”[63]所居之地，绵篪则为清代汶川（威州）旧县城。因此，这是生活在新的认同情境（羌族认同）与人类生态（羌族为中国少数民族的人类生态）下，本地知识分子的历史想象与建构—仍然依循其“弟兄祖先历史”之叙事结构。这个例子也说明，在近代国族主义与民族概念下，历史、语言与民族等学科知识为“我族想象”提供了许多社会记忆材料。不仅羌族的历史记忆如此，许多我们所知的“学术性”历史研究也是如此。

第三点，许多社会记忆研究都强调人们常以重建历史记忆，以及遗忘过去，来应对社会情境变迁。这是毫无疑问的。然而埃溪沟的例子，更能进一步说明如何遗忘、如何重建集体记忆，与本地人类生态结构及历史记忆结构有关。我在埃溪沟考察的那几年，曾偶尔听得一些老人说，埃溪过去有五个寨子，他们也说一个与此对应的“五弟兄祖先历史”。但当时埃溪沟只有三个寨子，本地流传的“历史”是“三弟兄祖先历史”。那“五弟兄祖先”之说中多出来的两弟兄究竟是哪些村寨人群的祖先，老人们也不清楚，只说山上有废村寨的遗迹，可能在那儿。在民国《松潘县志》中的似有埃溪五寨的记载。[64]这个例子说明，因沟中五个寨子变成三个寨子这样的变化，使得“三弟兄祖先历史”成为当前村寨居民深信不疑的“历史”。值得我们注意的是，在此例中，“历史”的部分内容改变了（五弟兄成为三弟兄），但“历史”的结构（各村寨人群源起于几个最早到此的弟兄祖先）并没有变。这是因为，此情境变迁只是沟里五个寨子变为三个寨子，而各村寨对等分享、分配资源的人类生态情境并没有变化，因此在新的历史记忆中“弟兄祖先”之历史叙事结构并没有改变。

我们可以进一步思考此例的意义。倘若那两个从人们记忆中消失的寨子是在过去某时被另三个寨子打败、吞并，而此战争与战胜的英雄成为社会历史记忆的一部分，那么本地人类生态会有何种改变？这是我们所熟知的“历史”与熟悉的人类生态，因此我们可以很肯定地说，本地社会人群中从此将有“征服者的后裔”与“被征服者的后裔”之区分。然而在此，这样的“历史”与人类生态（有征服者与被征服者区分的人类生态）并不存在。这是因为，一种规范人们如何想象、建构“历史”的文化性结构—我称之为“弟兄祖先历史心性”，让新的“历史”仍循着“弟兄祖先历史”的结构产生。此种规范人们“历史”记忆与想象的文化结构—弟兄祖先历史心性—与本地各人群对等共享、分配与竞争本地资源的人类生态结构并存，且相生相成。关于历史心性，我在后面还会作详细及进一步的说明。

综合以上所述我们可以说，人类生态，特别是其中各种人类社会群体的认同与区分，是社会记忆存在的基础。相反的，社会记忆也是这样的人类生态存在的基础。这道理十分简单。社会中每一个人，都活在社会记忆所造成的现实之中，他们的言谈举止都基于其社会记忆而发，这样的言谈举止也强化社会记忆所造成的现实。譬如，前述松潘埃溪沟，当地三个组（寨子）各有各的地盘，这样的社会现实乃由“三弟兄祖先”之社会历史记忆所造成。在此社会情境中，一位村寨居民因着这样的历史记忆，砍柴、挖药都只在本寨的地盘界线内；他这样的行为，看在众人眼里，也强化当地社会记忆所造成几个寨子各有地盘之现实。此也就是我在前言中曾提及的，诠释学者保罗·利科对历史性（historicity）所作的解释—他称，历史性实指一个基本而又切要的事实，那就是，我们创作历史，我们沉浸其间，我们也是如此的历史生成物。[65]

社会如何记忆：语文表述

我在前面曾提及，埃溪沟三个寨子之人群认同与区分，以及相关的人类生态，主要赖两种社会记忆来维持：一是流传在本地的“弟兄祖先历史”，另一则是山神崇拜。此两种社会记忆，前者以语言为媒介，后者则以人们结构化、仪式化行为（亦包括语言）造成的形象表征来传递，皆在人类社会记忆的生产与传播上有普遍的重要性。以下我首先就语文表述来说明社会记忆如何产生，如何得其集体性（collectiveness），以及如何维持。

前文提及的集体记忆研究先驱哈布瓦赫，是涂尔干之弟子门人。他承继涂尔干学派之见解，相信社会有其本体性，不可化约性，社会现象不可化约为个人行为、信念与记忆的集结。[66]然而区分社会与个人，并忽略后者，也是涂尔干学派众多学术成就下的一点缺憾。记忆可能是突破社会科学中社会与个人此一失落环节的契机，但哈布瓦赫对此并未有突破性见解。因此，这成为后来许多社会记忆研究者努力的方向—社会如何记忆？个人言行与集体行为如何汇集成社会记忆？社会记忆又如何形成种种社会制度、组织与“文化”，并以之规范或导引个人言行？我先介绍几位学者对此的看法。

詹姆斯·芬特雷斯（James Fentress）与克里斯·威克姆（Chris Wickham），在其著作《社会记忆》（Social Memory）中强调他们希望从个人记忆的社会性特质，来说明社会记忆如何产生，如何传递。[67]他们由许多学者的讨论中，注意到形象（image）记忆与语词（word）记忆之区别，或者说是感官性（sensory）与语意性（semantic）记忆之区分。他们提及心理学者安道尔·托尔文（Endel Tulving）的著名理论：人类记忆可区分为两个体系，语意体系（semantic system）与幕像体系（episodic system）。[68]幕像记忆指的是个人过去经验造成的一幕一幕记忆（如过去我到台中日月潭游玩的记忆），语意体系指的是超乎个人经验的记忆（我由听闻与阅读而对日月潭之地理与本地邵族的认识）。语意体系主宰我们对事件的认知，较不受个人情感影响，而幕像记忆则较受个人主观情感、情绪的影响。[69]以此来解决“个人记忆”与“社会记忆”的关系，似乎已有了一些线索，但芬特雷斯与威克姆并不同意对“记忆”作如此简单的区分。他们指出，如巴特莱特（F.C.Bartlett）的实验所显示，我们在日常生活的记忆活动中，并非经常能清楚地意识到“语意的”与“影像与感官的”这两种记忆差别。它们间有一种互补关系，是互补的内涵与形式（content and form）。[70]或因此，他们注意到人类社会文化中的一种记忆叙事结构—“文类”（genre）—如何影响与规范记忆叙事。

内在情境与外在情境

芬特雷斯与威克姆认为，社会记忆有其相关的内在情境（internal context）与外在情境（external context）；他们以此说明“文类”的功能，也以此说明在传承中为何一些社会记忆会逐渐流失，而另一些则被保存下来。因为情境取向的记忆资料，会因外在情境的改变而失去意义，也因而被失忆；相反的，社会有些记忆机制，将记忆资料与外在情境切断关系，它们所传递的意象或主题被概念化，因此这样的记忆根深柢固。然而，若改变是更基础的内在情境，则与内在情境有关的记忆也将发生改变。71芬特雷斯与威克姆以西方的英雄史诗（heroic epics）与仙女故事（fairy tales），来说明意象或主题记忆如何被概念化在不同的社会记忆形式中，他们注意到仙女故事的恒定性，并将之视为一种很少受真实世界影响的文类。

以上这些理论性介绍可能会让读者们觉得有些难以捉摸。为了理解及更深入讨论这问题，我们必须离开上述作者们所举西方英雄史诗与仙女故事的例子，而将这些讨论放在中国语言文化情境中来作说明。我所称的中国语言文化情境，实包括汉文化、少数民族（主要是羌族）文化及多种文化混合的情境。从这些多元且杂糅的例子来探讨社会记忆，我们对此主题的了解可以跳脱中国语文环境中的刻板知识，而对它产生具反思性的认识。

我们回到埃溪沟的“弟兄祖先历史”及相关人类生态的例子。芬特雷斯与威克姆所称的外在情境，在此应指的是某种较浮面的社会情境，如过去本地有五个寨子，后来变成三个寨子，便是这种外在情境的改变。相应的，“五弟兄祖先历史”社会记忆，在世代嬗递间逐渐被“三弟兄祖先历史”所取代。情境取向的记忆资料，在此便指的是人们关于“三弟兄”或“五弟兄”之始祖记忆。再者，“弟兄祖先历史”是一种与人们的群体认同有关的本土历史记忆，这样的记忆很容易受个人或群体认同变迁影响而改变。然而，如流行于台湾、华南等地的“虎姑婆故事”，故事中某些主题（如女人变妖魔）与幕像（如妖魔食小孩）被概念化，并隐藏在人们心目中“神话”“民间传说”等文类里，因而得到稳定的传播、传承—人们只争论“历史”，而不争论“神话”与“民间传说”。然而通过文字及语言的表述，“神话”与“民间传说”同样传递一些社会记忆，强化一些社会现实本相，如虎姑婆等故事强化一社会根深柢固的对女性的歧视与偏见。

埃溪沟村寨民众也传述一些神话传说，如与虎姑婆故事类似的“毒药猫故事”。这一类故事的内容大约是，村寨中有些女人到了晚上会变成动物或妖魔来害人，她们加害的对象一般是自己的儿子、丈夫或村上其他男人。我在《羌在汉藏之间》一书中曾说明，毒药猫故事与相关社会现象（村寨中少数妇女被人们视为毒药猫），是过去本地村寨人群在其孤立的村寨认同下，以及在以男性为主体的家族认同下，人们将其对外界

的恐惧投射到外地嫁来的少数女性身上，因而产生的一些地方传说、神话与社会行为。无论如何，虎姑婆与毒药猫故事，在叙事中皆将部分女人“兽化”，其所反映的社会情境与女性的社会边缘地位有关。而这些“神话”叙事以及其背后的社会情境，很少直接因埃溪沟五个寨子变成三个寨子，或政治上近代中国之建立等情境变迁而改变。现在人们感觉“毒药猫”少了，这是因为过去各个孤立的村寨人群现已成为羌族或藏族，当前社会经济情境使得他们与外界接触机会大增，以及当代女性社会地位也普遍提升。在如此之新人类生态下，这些作为社会记忆的毒药猫故事自然失去其流传的背景与动力。

表述性知识与默示性知识

我们可以进一步探讨所谓社会记忆的“外在情境”与“内在情境”。我认为，在以语文表述的社会记忆中，它们分别对应于“表述性知识”（knowledge of representation）与“默示性知识”（knowledge of revelation）告诉我们的情境。对此一个简单的说明便是，当某人告诉我们一个讯息，我们若问：“你说的是什么（是否能再说一遍）？”我们是想知道他“表述的”是什么。若我们问：“你到底想说什么？”此时我们想知道的是他话中隐藏的弦外之音，间接描述的或“默示的”知识讯息。实际上，“默示性”知识讯息经常存在于人们的意识之外，不为对话者双方所察觉。因不易被人们察觉，所以这样的社会记忆（一种社会表征、表相）所强化的社会情境（社会本相）根深柢固，不易改变，社会也因此而延续。

我们以北川羌族的历史记忆为例。北川白草河中游小坝乡的羌族村民也有类似松潘埃溪沟村民所说的“弟兄祖先历史”。以下是一位村民的口述：

当时是张、刘、王三姓人到小坝来；过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙，就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。

这段话所表述的讯息，也就是话语表面所陈述的是：很早以前三弟兄来到这儿之“历史”，及其与“现在”本地各家族之关系。这段话语也显示，“历史”常因“现在”的情境（外在情境）而被人们争议，因而发生改变；如据这位村民称，一个始祖弟兄的后代究竟是哪一家人，似有了争议，“现在说是王家”。无论如何，这些被诉说、被争议、被改变的都是社会记忆中表述性的讯息。而默示性讯息所对应与默示的，则是不易为人们察觉的内在情境，也就是这“历史”中所隐含的本地几个家族间彼此合作、区分与对抗（此历史记忆中他们的祖先为弟兄）的人类生态，以及在其间女性之社会边缘地位（此历史记忆中没有女性）等等社会本相。

我们可以再举一个例子。在川西岷江上游的茂县、汶川一带流传着“周仓背石塞雁门”的故事。故事内容大约是说，周仓是羌族的神，他见愈来愈多的汉人来到这儿，于是想把雁门关塞住，不让汉人进来。他背了个大石头晚上去塞雁门关，这时关羽（一说是观音）—汉人的神，就故意学鸡叫。周仓是阴神，见不得太阳；他听得鸡叫，以为天要亮，于是便丢下石头跑了。所以雁门关没塞住，只在路边留下个大岩石，上面还留有周仓的手印。



图五

这个社会记忆，在我们（包括羌族）的认知中属于“神话”。因它是“神话”，所以人们不会深究它所表述的讯息是真是假。虽然如此，它有其不易为人察觉的默示性讯息。譬如，无论在中国文字记忆或图像记忆中，周仓都是力气大、相貌体态粗犷的汉子；在上述故事中，他也是气力大但头脑简单、易上当的粗汉。因此，这个神话故事的传述强化羌族对我族、对汉族的一种刻板印象—羌族人身强力壮，但老实易受骗上

当，相对的，汉人则因狡猾、聪明（如关羽）所以常占上风。另外，在普遍流传的民俗图像中（见图五），黑面虬髯的周仓站在关羽身旁，手持后者的青龙偃月刀。羌族处于汉、藏之间，并由历史与现实中都得到藏族不忠于国家这样的印象。因此“周仓为羌族的神”另一默示性讯息则为：羌族永远与汉族站在一起，或羌族愿忠心保卫国家。

这个例子也显示，我们的语文记忆（如《三国演义》及民间故事中的周仓），与图像记忆（如民俗图像中站在关羽身旁的周仓），常相互援引、增长。虽然，如心理学者托尔文等人所指出，基于个人经验的幕像记忆最后会部分消失，整体化为语意记忆，而形成我们一般性的知识。[72]但这基于个人心理学的见解，仍不能解释许多个人的知识记忆如何得到其共同性（collectiveness）。

历史心性、文类与社会记忆的延续

社会记忆的共性如何产生？社会如何规范人们的记忆，以让特定社会记忆及其对应的社会情境延续下去？对于这些问题，我认为一个至为重要的思考方向是：在人类生态与社会情境下，社会中常形成一些规范人们历史记忆的文化结构，甚至产生相关的制度与组织结构。它们让许多个人通过语言、文字或行为表征产生的社会记忆有规律，因此有助于产生共同社会记忆，或者这样的文化结构让许多个人易接受某种“典范”社会记忆，以上两种情况皆造成社会记忆的共性与其延续。以语文表述的社会记忆来说，“历史心性”与“文类”都是让人们的社会记忆有规范的社会文化结构。

前面所举，松潘埃溪沟与北川小坝乡的“弟兄祖先历史”有类似的结构—这些“历史”所述的人群起源永远是几个远古弟兄。在羌族地区许多村寨中，我都曾采录到这种作为本土历史的模式化“弟兄祖先历史”。73 在过去的著作中我指出，一种可称为“历史心性”的社会文化引导或规范人们对“过去”的记忆，因此产生模式化的历史记忆。产生“弟兄祖先”模式化历史叙事之历史心性便是“弟兄祖先历史心性”，其背后所对应的是各人群对等共享、分配与争夺本地资源，且女性居于社会边缘的人类生态。另外，与此截然不同的是产生许多“英雄祖先历史”的历史心性—英雄祖先历史心性；它形成于权力与财富集中化、阶序化且女性仍为社会边缘之人类生态中。

至于文类，在中国社会文化中例子之一便是地方志。特别是到了明清时期，中国地方志之文类结构已成熟而稳定。地方志有范式化的书写体例（如包括疆域、星野等章节内容），有其范式化的编修制度与机构（方志局），有接受此文类叙事范式的读者群（具中国文史学养的人）。因而一位清代士人在编写地方志时，他知道应循此文类书写；一位士人读者在阅读一方志文本时，也因有此文类概念而知道这是一本地方志，或且能判断其优劣。地方志文类所对应的社会情境，便是作为“整体”中国之“部分”的府、省、郡县等地方情境。

在前一章中，我曾说明社会表相与社会本相之间的对应关系。流传的社会记忆便是一种社会表相。它与社会情境之间的对应关系，也就如同社会表相与本相之间的对应关系。现在我们可以进一步地说，社会记忆有其社会赋予的结构（如历史心性、文类），并与某种社会情境结构相互呼应，相互滋长。如地方志文类（书写结构）所产生的地方社会记忆，强化“地方为国家整体之部分”此一社会本相（情境结构）。因“地方为国家整体之部分”此一社会现实情境，地方志不断循着方志文类被书写，相关社会记忆也得以维持与延续。又譬如，在英雄祖先历史心性下，英雄的征伐事迹与英雄血脉传承成为历史记忆的主轴，这样的“历史”强化有征服者与被征服者后裔、有英雄后裔之老本地人与外来新移民、有英雄嫡传与支庶等等人群区分的人类生态。在这样的人类生态

中，人们也倾向于依循“英雄祖先历史心性”来建构、书写、诉说“历史”。

如此看来，历史心性、文类等等，皆类似布迪厄所称的“习性”（habitus）。“习性”让人们不知不觉地产生某种惯性行为。历史心性、方志文类也是如此，它让一个人不知不觉地循着某种范式（以口述或书写）来建构过去。中国传统的正史、方志文类，其书写结构又受到由中央到地方之制度（如历代王朝修史、修志之制度、条例）与组织（如负责治史、修志的机构）的政治权力支持。由此我们可以说，愈是结构稳定、制度完备的社会，各种文类之结构及其对书写的约束力也愈强。社会借此可以规范社会集体记忆的生产，以合宜的记忆来维持社会的稳定及延续。

社会如何记忆：物与身体表述

学者们常将人类记忆区分为影像（image）与语词（word）记忆，或称感官性（sensory）记忆与语意性（semantic）记忆，或如前述托尔文所称的幕像体系（episodic system）与语意体系（semantic system）记忆。凡此种种，都是将个人通过语言文字所获得的记忆，与其对外界物象之经验造成的记忆区别开来。然而如托尔文之理论，个人从外界得到一幕幕的景象记忆，最后会归纳成语意记忆之一般性知识。而我们从外界事物、景象所获之经验记忆，也毫无疑问地受我们语意记忆之一般性知识影响。74

在社会中，同样的，人们常以此两种不同的记忆方式来表达同一种社会记忆，也由此不同方式获得一些社会记忆。譬如，我们从教科书、名人演讲、书籍等各种语言、文字的语意表述中，得到辛亥革命与北伐之历史及其中英雄伟人事迹之社会记忆。此外，我们也从过去在台湾到处可见的孙中山、蒋中正等革命建国英雄塑像、画像中，得到对辛亥革命与北伐之整体历史意象之社会记忆。这也就是说，人们以语言、文字，将一幕幕片断的事件与其中人物循着时空与因果关系组织起来，以表述一个社会记忆。另外，人们也以人物形象或一事件幕像来表达一社会记忆之整体意象。后者，将复杂繁琐的语文记忆化为简单、可见的社会意象符号，因此经常是更有效的社会记忆媒介。

的确，我们许多的社会记忆是由人造物像（如一个伟人塑像），或个人与群体之社会行为景象（如一个庆典景象）所造成的感官经验中获得。社会群体常刻意创造这样的物像，或创造群体活动之景象，以让个人得到刻板化的感官经验记忆。个人的日常生活行为（如服饰穿着），也不知不觉地融入此整体社会景象中，如此个人成为社会人，也成为整体社会景象中的一个符号。以下我便以物像、定期仪式活动、日常生活行为等三方面来说明。

以物像传递的社会记忆

关于人为造成的物像，前面我已由当代伟人塑像来说明此种社会记忆媒介。人为造成的物像，广泛地说，是人们赋予“物”某种社会意义而生。因而“物”不一定是人造之物，也包括被社会赋予特殊意义的自然物。

1990年代，我在北川白草河上游采访，一位杨家人告诉我，杨家最早来此是三弟兄，分别建立本地的上寨、中寨、下寨；当地有三棵长在一起的大柏树，说是人们为纪念这三弟兄而种下的。事实上，那三棵长在一起的大柏树看来更像是自然生成的。在一本关于川西“鱼通人”的人类学著作中，有一则关于本地高乌、敏千两村堡的“历史”如下：

高乌是我们的大哥，敏千是兄弟，刚刚搬上来是两弟兄，一家拄个拄路棍就上来求生活，哥哥到了高乌，在那坐，是阿哥的地盘了，兄弟要再上去一步，到了敏千，拄路棍就成了一棵柏枝树，高乌的阿哥的拄路棍就成了“吼木”。[75]

在此，两棵不同的树被人们赋予历史意义，以强调两个村落间的区分。而在前一例中，三棵长在一起的树，也被人们赋予历史意义，强调的是三个寨子间的联合与团结。无论如何，这两地的村落人群都有“弟兄祖先历史心性”下之历史记忆，同时他们也都以可见的物—大树、老树—作为“历史”的见证。

在羌族地区，许多的自然物、人为构筑、古建筑遗墟，都被人们与一些神话、故事、往事联系在一起。这些“物”，如红军纪念碑、樊梨花受封的点将台（一古代烽燧遗址）、周仓石（一岷江河边的巨石）、被薛仁贵的血染红的红土（一红色岩石崖面），以及被大禹的母亲生他时流出的胎血染红的血池（一个下有红石的水潭）、大禹出生地石纽（几个突出地面的怪石），以及大禹庙等等。当人们看到这些“物”时，一些地方神话传说与往事之语意记忆自然被唤起。有关大禹的地貌、地物与人为构筑，强化羌族为大禹后代这样的历史记忆。红土、点将台等关于樊梨花、薛丁山的记忆，强调本地女子樊梨花助其夫婿薛丁山及唐王朝征西的“历史”。樊梨花记忆与周仓记忆一样，都表述处于汉藏之间的羌族，对汉人或中央王朝是忠心耿耿且能提供协助的。

在现代国家的都会生活中，社会以“物像”来传递及塑造民众集体记忆的例子无所不在。各种由政府及民间机构建立的历史博物馆、民俗文物馆、原住民或少数民族文物馆等等，都选择特定性质的“物”，将它们依时间、空间及其他逻辑安排在展场内，加上简单的文字语言解说，以传递社会所主张的“历史”“文化”或“民族”等国民或公民集体记忆。历史博物馆等机构有社会教育功能；所谓社会教育，也便是社会借以塑造有共同记忆之社会成员的机制。

在1995年前后，美国有一延续多年关于博物馆陈列的争辩，引发争议的是一架当年在广岛投下第一颗原子弹的轰炸机，在史密森国家航空与航天博物馆（Smithsonian’s National Air and Space Museum）之陈列与相关历史说明。[76]该博物馆原在展示说明中，强调日本广岛受原子弹轰炸后的民众死难与建物财产毁灭情况，而较少着眼于该原子弹投炸对结束战争及避免更多美军、盟军伤亡之贡献。这样的历史观点让许多人无法接受，特别是空军协会（Air Force Association）和美国退伍军人协会（American Legion）等偏右翼之团体。卷入这争议的除了博物馆界与上述团体外，还有历史学者、国会议员、媒体等等。争论的主要焦点并非“历史事实”（虽然大家也对一些死伤人数有争论），而是美国人需要什么样的“集体记忆”来认识自己的国家：国际混乱与危机的终结者与正义之师领导者？或是国际主要的武器、战争与死亡制造者？[77]最后此争议以博物馆馆长辞职，该展览之历史内容被重新调整来结束。

这个例子可以让我们对于以物像传递的社会记忆有多方面的了解。首先，当某物与我们对过去的记忆相联结时，因物的“存在”及其“可见性”，它不仅能唤起相关记忆，更能让“过去”更真实。因此对许多本地观众而言，博物馆的历史展品只是让他们更确信已知的“过去”。其次，也因此，博物馆中历史展品所传递的过去记忆，表现在陈列方式及陈列说明中的“过去”，一般而言不会违背本地观众所期望得知的“过去”，它们只是强化民众的集体记忆。[78]第三，如一展示所传递的过去记忆，违反一般民众得自于社会的历史记忆，那么社会自有纠正此非典范记忆的机能。最后，在这例子中，我们也可以略知社会为何像个具有记忆的有机体，以及社会如何规范民众的记忆。所谓社会，实包括许多各具势力及利益企图的内部次群体（如此例中的美国右翼群体），彼此对抗或联合；社会记忆的形成、强化与修正，乃各方势力交锋与妥协的结果。

原住民或少数民族传统文物展览馆，是当代多民族国家（或脱胎于殖民帝国之国家）中常见的社会记忆传播机构。同样是通过“物”—眼见为凭—但社会借此传递的主要并非“历史”而是“文化”。这是当代民族主义下的一种全球性社会偏见；“我们”随历史演进，而“原住民及少数民族”则生活在传统文化中。[79]原住民或少数民族之传统文化展示，便是通过对“物”的选择、安排、展出，来传递这样的社会记忆。在搜集、收购原住民或少数民族文物时，民族研究者或博物馆人员受其心目中（由社会记忆塑造的）原住民或少数民族形象之影响，而以原始的、原生态的生活用具为选购、搜集对象。这些文物经安排展出，也强化观众之社会记忆中原住民或少数民族原始、落后或“原生态”之形象。这便是我一再强调的：亲眼所见不一定为真实。我们所见只是“表相”世界，我们难以窥见事物的“本相”。

另外值得一提的是，离开展览馆的、规模更大更普遍的原住民或少数民族传统文物展示，也就是将传统房屋、服饰、用具、饮食置于虚拟日常生活中的原住民或少数民族文化观光事业。这种观光业的投资者或是原住民与少数民族，但更多的是外来资本家。无论如何，皆为利用社会主体人群对于原住民及少数民族的原始、落后与“原生态”想象，打造

一个能满足此种想象的“真实”生活空间，以得到商业利益。以食物来说，自古以来中原之人便常以异类食物来描述南方“蛮夷”之饮食习惯，如成于唐代的《蛮书》中记载，蛮人“采拾虫、鱼、菜、螺、蚬等”食之；[80]明代著作《西南夷风土记》中称，夷人生吃“昆虫、蚱蜢、蜗蜒之类”。[81]这样的他者意象延伸至今日少数民族身上，于是炖蛇、炸虫、炒蚕蛹，都成了观光旅游中有民族特色的原生态食品。游客所“体验”到的上述食物，以及竹木茅草房、垒石构筑的村寨与“原始的”生产工具等等，都强化他们心目中原住民及少数民族落后（或原生态）的社会记忆。

以群体仪式活动传递的社会记忆

前面曾提及，埃溪沟羌族以“历史”（三弟兄祖先历史），也以祭山神来强化三个寨子民众间的认同与彼此区分。在这一部分我便以埃溪沟村民的祭山神习俗为例，说明社会如何以群体仪式活动来传递社会记忆。

如前所言，松潘县的埃溪沟中有三个寨子。三组（本地话称“洁沙”）的山神菩萨为“日泽拉则”。二组“北哈”，与一组“背基”，有两个共同的山神菩萨：“恰伯格烈”与“雪务拉则”。二组的上面五户人家“梁嘎”，有自己的山神“当母革热”。三个组（寨子）共同祭拜的大山神则为“革日囊措”。这个山神信仰结构，与本地“历史”结构十分相似。譬如，在此信仰中三个组有共同的山神“革日囊措”；在“历史”中则三个组的立寨始祖为弟兄，弟兄出于同一根源。在山神信仰中，三个组各自有其山神，一组、二组又有共同的山神；在“历史”中，三个组的始祖弟兄分居三地，但一组与二组的始祖弟兄关系较密切（一组的始祖死后埋葬在二组他哥哥那儿）。因而在此，“宗教”与“历史”扮演着同样的社会记忆角色，皆强化本地三个寨子民众间既合作又有区分的关系。同时因山神是地盘的保护神，祭山神活动更有强化一社会（村寨）之地盘边界集体记忆的功能。另外，祭山神的仪式女性不能参加，这也与本地“三弟兄祖先历史”中没有女性相互呼应。

一个寨子内有几个共祭家神的家族，在祭山神时各个家族有其固定的传统祭场位置，不能改变也不会被侵占。主要仪式一般从正午开始，在山神“拉则”旁燃柏枝（称煨桑，本地汉话称秋烟烟），以烟气造成一净化、神圣化之祭祀情境。众人围着“拉则”绕行并向空中洒“风马”片（上面印着经文与图案的小纸片），念着祈福去邪的祝祷词。每年定期举行的祭山神活动，等于以同样的景象重复刻画一些社会记忆，以强化一村寨人群的认同，也强化其内部次群体的认同与区分，以及各层级（本沟、本寨、本家族）的地盘边界。强化地盘边界的仪式活动，更激烈地表现在仪式中年轻人对空鸣枪这样的活动上；这样的景象，以及附近村寨及山沟民众可听得见的枪声，对本村寨及邻近村寨的人都表达一种社会记忆—本地人有决心以武力维护山神的地盘。另外，在祭山神仪式中，长老或端公（祭师）要念所有远近大小山神（或地盘神）的名字；这些被邀来共享的神明是本地社会记忆中，上至松潘下至成都，岷江河两岸所有主要城镇及村寨的地盘守护神（包括灌县与成都的神）。不只是在祭山神仪式中，过去几乎所有重要活动或宴客开酒坛时，长老都要先念请四方神明来享的开坛词。经常反复念诵（也是集体回忆）各地山神之名，这样的社会记忆强化本地各人群固守自身地盘，同时也知道并尊重他者地盘的人类生态。

羌族并非是个有奇风异俗的民族。在“我们”（指现代化国家中的都市人）生存其间的社会中，以定期仪式活动造成之景象来强化人群认同

与区分的场合比比皆是。一个国家庆祝国庆日，参与庆典的有政府及社会各界代表（此如同祭山神要有寨中各家庭代表），依政治阶序及社会势力分配在一定的仪式场地位置上（如祭山神各家有一定的位置）。众人唱国歌、放礼炮，以营造庄严肃穆的仪式气氛（如祭山神时燃柏枝所造成的气氛）。国旗、国歌等象征国家的符号（如象征山神及村寨边界的拉则石堆及祭山神时用的风马、经幡），唤起人们共同的经验记忆与对国家的忠诚。在庆典中，邻近或世界各国元首或其代表常为受邀观礼佳宾（如羌族长老念祭词邀四方神明来此共享），以阅兵仪式来展示军力（如祭山神时年轻人对空鸣枪）。通过这些仪式活动，国家强调其政治领域主权，表示期望各国尊重彼此的主权与政治地位，以及展示保卫国家的决心。此皆与川西羌、藏族的祭山神十分相似。

日常生活行为传递的社会记忆

保罗·康纳顿（Paul Connerton）在其所著《社会如何记忆》一书中，区分三种不同的“记忆”：个人记忆（personal memory）、认知记忆（cognitive memory）与习性记忆（habit-memory）。[82]他认为常被学者忽略的，也是他在此著作中所要强调的，是“习性记忆”—主要指的是人们在集体纪念仪式（commemorative ceremonies）与身体践行（bodily practices）中展演的社会记忆。他首先以彼得·温奇（Peter Winch）与马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）之相关著作论点为例，说明学者们如何忽略习性（habit）。他指出，温奇以社会规范（social rules）与其应用，萨林斯以符码体系（code，如语言）及其践行（如说话），来取代或忽略习性。康纳顿认为，社会规范与符码体系都是属于“认知记忆”的一部分，而与习性所属的“习性记忆”不同。他以此引出其著作的要旨：习性记忆是社会符码体系与社会规范的基本要素，而只有借着习性记忆，社会符码体系与规范下产生的行为对人们才有说服力。[83]这些讨论过于抽象，我们还是举一些实例来说明，以及更深入思考此问题。我们以人们日常生活中的服饰为例。服饰也是被康纳顿所批评的萨林斯之文章中所举的主要例子，[84]因而以此为例，我们可以一并探讨这两位学者对此的争论。

首先，我仍以羌族村寨民众（特别是妇女）的服饰为例。在过去传统村寨生活中，每条沟，沟中每个村寨群落（如沟头、内沟、外沟的村寨），甚至每个寨子，妇女服饰都有其特点。一地区往来密切的几个村寨，其妇女服饰形成一种区域特色。[85]然而在这样的服饰共同圈内，各村寨妇女服饰仍维持些微的区分。因此，所谓特点，并非只是客观可见的一些服饰表征，而更重要的是本地人主观认为自身与邻近村寨妇女有区别的一些服饰细节。外来者有时不易察觉两个邻近寨子的妇女在穿着上的差异，或者在“羌族”概念下，人们只见其同不见其异。

本地妇女服饰也表现世代区分。一般而言，八九岁以下的小女孩，其服饰并无本地特色（见图六），她们多穿着由母姊缝制或购得的一般衣物。十岁以上的女孩逐渐开始穿本地一般少女服饰；此年龄层女性的服饰色彩鲜艳，最具共同性，也最与邻近村寨妇女服饰有区分。在有些村寨中，已婚年轻妇女所着头帕、围裙与未婚少女也有区别。四五十岁以上的妇女，其服饰在样式与色彩上归于素朴，因此与邻近村寨年长妇女服饰差别不大。羌族男性服饰则与一般川西农民没有差别；根据本地人的说法，这是由于男人经常外出做买卖及打工挣钱，所以穿着不能特殊。只有在祭山或婚礼等场合，部分男人会象征性地穿起毪织挂挂（以羊毛擀压成的布制作的长挂）或羊皮短挂。



图六

从某些角度来说，羌族人心中的服饰概念—“我们”的服饰或适当的服饰等概念—可被视为一种如温奇所称的社会规范。它规范未婚女孩该如何穿着，或年长妇女应如何穿着，而在一村寨中（及出了村寨）人们应穿着“恰当的服饰”成为一种社会制约力量。羌族服饰也有如萨林斯对西方社会服饰文化之描述，一套异中有同、同中有异的社会符码体系；

通过这一套符码系统，表达这社会中两性间、世代间、区域及村寨人群间的区分，以及本地人与外地人之区分。服饰在此亦有如萨林斯以语言学所作的比喻，是一种“一般语法”（general syntax），如语言结构之文化结构。的确，萨林斯从西方社会服饰现象中发掘的是一种“文化”，不涉及个人的穿着习好，不涉及当个人穿着与他人一样或不一样时的情感、意图，更不涉及一个人自小从社会中习得“恰当穿着”之过程。此便如结构语言学者索绪尔（Ferdinand de Saussure）对语言（language）和口语（speech）的看法：让说话、口语产生社会沟通意义的是“语言”之各个符号间的结构关系，但口语本身常逸出语言结构，因而语言（结构）才是研究重点。深受结构语言学影响的萨林斯在该文中一再强调，他提出的是西方社会服饰现象的内在“文法”（grammar）或“语法”（syntax）；86这是结构人类学观点。在此观点下，以服饰现象为例，学者并未考虑穿着某种服装的人（行动者）如何看待及思考自身与他人的穿着，也未考虑一个人从社会中得到某种穿着习惯的生命历程及微观社会过程，更未考虑社会中个别、个人穿着行为之社会意义。

由此，我们可以了解康纳顿强调习性记忆的原因—无论是符码体系与社会规范，它们都指的是让人们的行为循一定模式的社会控制机制。但社会由许多个人构成，社会本身不会思考、没有谋略，那么许多个人行为与社会控制机制之间的关系如何产生，这需要一个解释。康纳顿以习性记忆来结合二者—社会与个人。我认为，其著作中最有说服力的例子是十七、十八世纪法国宫廷社会，主要引自于德国社会学家诺贝特·埃利亚斯的著名研究。87康纳顿借此提出两个层面的问题：一方面，在社会生活中如何培养一些（循礼仪）自我约束其行为的个人；另一方面，如何形成社会控制法则（如礼仪）。他认为：

身体是此两层面的联结点。因身体实践合于礼仪的行为，让礼仪法则和宫廷规矩一再产生及被反复记忆；这些身体行为被作为习性记忆被牢记，成为人们习见的礼仪规范。88

对于这样的见解，我们应不陌生；此看法无疑深受布迪厄的习行理论（practice theory）之影响。89上面康纳顿所说的，几乎便是布迪厄所称本相的表征（the representation of reality）与表征的本相（the reality of representation）。90

我们仍回到羌族服饰的例子，来探讨康纳顿所称的习性记忆，以及个人日常生活行为与社会、社会记忆之间的关系。一个羌族女孩从七八岁或更早开始，跟母姊学缝纫、刺绣、挑花，以制作衣服、头帕、围腰等等。到了十来岁时，她们更常与同年龄的女孩交往及一起工作；在暇余大家围坐，拿出针线及布料，一面聊天一面刺绣或缝补。在这些织绣活动与闲话家常中，她们除了习得什么是好看的、正确的织绣图案与服装样式外，也逐渐习知一圈圈的“我们”与“他们”之生活习惯差别。这样的服饰概念与她们的社会身份认同相结合，最后反映在她们自身的服饰上，并成为一种穿着习惯。穿着具地方特色服饰的羌族妇女们走在茂县或汶川街头，此便是康纳顿所称的身体行为（bodily practice）或展演

（performance），看在本地羌族眼里强化他们心中黑虎沟人、蒲溪沟人、杨柳沟人、牛尾巴人等等地域人群之形象记忆。看在外地人眼里，则强化他们心目中少数民族或羌族的形象记忆。因此，以羌族服饰文化为例，我完全能同意康纳顿的主张：身体展演能传递及延续一些社会记忆。然而将身体展演视为习性记忆，如骑脚踏车、游泳、打字、手势等（这是康纳顿所举的例子），虽经学习但后来可不假思索而为的身体记忆，我觉得此说值得进一步商榷。

事实上康纳顿希望解释的，也是许多社会记忆研究者所努力的，是社会如何让其成员“不知不觉地”接受一些社会记忆；以此而言，他的习性记忆之说过于简化了此问题。我在前面曾提及，历史心性、文类等引导或规范人们社会记忆的叙事文化，它们之所以能让人们产生模式化的过去记忆，或说让产生模式化历史记忆成为人们一种习性，乃因其叙事结构法则（如方志文类）与现实社会结构法则（方志所对应的地方省、郡、县）一致。人们生活在这样的社会现实结构中，自然毫不怀疑地依循相关的文本结构来书写“历史”，或习惯性地穿着某种服饰。

再者，个人所处之现实情境、利害关系，与因此产生的意图、情感，让人们（至少部分人）有动机也有能力怀疑及突破社会现实结构，因而他们可能不循着社会接受的书写模式来写“历史”，或不循社会所规范的恰当服饰来穿着。习性记忆之说忽略了人们的反思性（reflexivity）与个人的主动性（agency）。康纳顿在对萨林斯的批评中也忽略了后者那本著作的一个主题：现实因素（practical reason）。现实因素让一个人循着社会习性而为，也可能让一个人不循此而为，经过思考与挣扎，而非毫无思考的行为。

我可以举一个羌族日常生活的例子来作说明，也对日常生活行为传递的社会记忆作进一步解释。过去在埃溪沟民众的日常生活中，一个人到山上打猎、捡菌子、挖草药及虫草，基本上都在本寨、本沟的地盘内行动。当一个三寨的村民为捡菌子、挖药，而将进入二寨的地盘时，“历史”（三弟兄祖先历史）告诉他，前面是二寨的地盘，本寨始祖的“弟兄”所据的地盘。“宗教”（山神信仰）也告诉他，前面是二寨的地盘，非本寨山神所辖的地盘。因此他不再前进。他这样尊重地盘界线的行为，一种日常生活中的身体展演，看在附近其他埃溪沟民众的眼中，也强化他们对弟兄祖先“历史”与山神信仰“宗教”之社会记忆。然而，此绝非如人们游泳或骑脚踏车等无需思索的行为；他是否要越界，涉及他与二寨人的关系与交情，以及附近是否有二寨的人，以及当时菌子与虫草的价格等等之考量。这些都是现实因素。

现实因素也可以说明，因急剧社会变化，1990年代以来岷江上游羌族的社会记忆重塑。这社会记忆的重塑，亦表现在人工景物、定期仪式、日常生活行为等方面。这段时间发生的重大社会变化主要有两波，第一波是1990年代末实施的退耕还林，第二波是2008年川西大地震及随后的灾区重建。退耕还林加速一个在本地持续进行的社会变迁过程，那便是，各村寨人群的传统资源地盘界线愈来愈不易维持。不能从事农

业后，在高山森林与顶坡上放牧及挖药材、虫草成为人们的重要生业；在现实利益争夺下，村寨民众尊重传统地盘边界的社会文化逐渐解体。“这是国家的地盘”，成为进入他寨、他沟地界挖虫草的普遍借口。大地震后，山上的村民普遍被移置到岷江河边国家建的新村落中。因新村离高山林场、草场远，因此更多人投入沿岷江大道的观光旅游业，或到远方城市打工。如此，山上各寨原有的地盘界线更难以维持。与这些社会变迁同时发生的是，弟兄祖先“历史”逐渐被人们淡忘，或成为人们心目中“老人们在摆的故事”，人们也不那么热衷于参与祭山活动—在这些方面，无论是以语言或身体行为传递的相关社会记忆，都在逐渐消失之中。

灾后建于茂县的“羌城”，是与羌族社会记忆重塑密切相关的人工景物。据报导称，这个古羌王城占地三千余亩，“由城门、羌王官寨、原始部落、牧业区、狩猎区、神庙、宗教祭祀、祭祀台、羌民居、民族手工业、羌绣加工区、原生态保护区”等等构成。[91]景区内的“羌圣山”上有三座大殿，分别供奉羌族三圣：炎帝、大禹与西夏国君元昊。显然，由如此之宏伟建筑及其内之种种物象，包括羌族三圣之塑像，以及为招徕游客经常举办的各项祭山、祭祖及歌舞活动，都有重塑及强化社会记忆之功能。对于外来游客而言，这样的社会记忆强化的是羌族古老、原始、封建、宗教迷信的少数民族形象。对于羌族来说，除了上述以物与人为媒介的展示外，游客观赏羌族文化的身体行为也成为本地社会记忆的一部分。在与本国人、世界各国人之相互观看中，他们体认本民族在全国、全世界的存在地位及羌文化的价值。

这个例子也说明，社会记忆及其延续与变迁脱离不了多层次的社会核心与边缘人群间的互动。所谓互动，我指的不只是各方、各层次权力核心人群如何创造羌城、参观羌文化，以及羌族如何被塑造、被观看，而是他们间的相互观看。在我、我群与他、他者的相互观看中，社会记忆被生产、传递、改变，让个人注意自身的言行、装扮；这是让个人成为社会人，成为整体社会景象中的一个符号之重要机制。

社会记忆的分类

许多研究社会记忆的学者都曾尝试将人类性质多元的社会记忆作一些分类，以便于分析讨论。在他们所建议的分类中，“历史”（历史学者所研究与建构的过去）应被置于何种位置，经常是个关键问题。譬如，哈布瓦赫的将集体记忆（collective memory）与个人自传式记忆（autobiographic memory）、历史记忆（historical memory）、历史（history）作区分。他认为，历史是人们所记得但与现实无关的过去，历史记忆则是人们得于历史文献的过去记忆，与现实有关或无关，而集体记忆则是与人们的现实认同紧密相联结的过去（记忆）。[92]又如，康纳顿将社会记忆（social memory）区别于历史建构（historical reconstruction）；他指出，历史建构不必依赖社会记忆。[93]这些都反映，无论在西方欧美或是在中国，探求“真实过去”的历史研究十分重要，历史学因此是具有传统及学术威权的学科。即使有些学者认为“历史”不过是一种社会记忆，仍无法动摇历史学“追求真实过去”之学术传统。虽然如此，许多历史学者也由社会记忆及相关之叙事研究中得到启发，他们或怀疑传统史学所建构的历史，或以新研究途径来发掘新的历史知识。

作为历史学者（或作为对历史有兴趣的读者），若我们接受综合许多学科的社会记忆研究对“历史”的挑战，那么我们是否对于自己一向熟悉的史料、史实、历史事件以及历史书写有新的看法？或相反的，历史学者借以探索过去的史料、方法，及其所建构的史实、历史事件，与其对它们的表述书写，是否可以让社会记忆的研究者对于人类社会记忆的内涵、形成过程与变迁有新的了解？这些都是相当复杂而不易回答的问题。在这一章的最后部分，我尝试对社会记忆与历史（各种定义的历史）间的涵括及区分提出一些看法，也部分地回应上述问题。

记忆与历史

依据学者们对社会记忆的广泛界定，社会以各种的媒介来传递、保存与维持一些“过去”记忆。这些记忆的“集体性”有很大的差异；有些是社会中绝大多数人的共同记忆，并且被制度性地回忆，有些只是社会中一部分人的共同记忆（有权势者、能以文字读写者或一社会次群体）。这些记忆的“社会性”也有相当差异；如一本历史畅销书中所传递的过去，与一本图书馆中限制出借的历史古籍所负载的过去，两者的社会能见度有天壤之别，但它们都应是社会记忆的一部分。还有便是，在一社会中这些记忆的“历史性”有差别；有些被人们视为可靠的过去（如中国历朝正史之记载，或一位杰出历史学者所写的历史），有些被视为不可靠的与不真实的过去（如乡野传说与神话）。我们也别忘了，人们将某些过去视为真实的“历史”，此与其社会中的历史心性有关；譬如在“英雄祖先历史心性”下，人们相信英雄祖先历史为真实的过去，而视“弟兄祖先历史心性”下被建构与传述的“历史”为不可信的乡野传说。

从历史学观点，与社会记忆关系密切的是史料，无论是历史文献、古今文物、民间传说、神话、历史古迹、古地名、图像、个人口述历史记忆等等，它们都承载着一些社会记忆。可以说，历史学者原来便擅长于利用社会记忆，来重建人们对“过去”的认识，或弥补人们对“过去”的遗忘。历史学者根据史料建构、书写及出版的历史著作，经常也成为社会记忆的一部分。因此从某种角度来说，历史学者与社会大众一样，广泛利用社会记忆，甚至加入自己的创造性想象，来不断生产新的社会记忆，不同的只是历史学者被认为（也自认为）有探求历史事实的学术专业。

无论如何，若我们将史料视为承载一些社会记忆的媒介，若我们将历史学者的研究、书写当作是创造社会记忆的活动，那么并非只是历史学研究应考虑“历史”的社会记忆本质，社会学或人类学关于社会记忆的研究也应将“社会记忆”的范围扩大到历史层面。对于后者，也就是说社会记忆不应仅指被“当代”社会记忆及回忆的“过去”，也应包括对当代社会而言存在但不活络的一些古代社会记忆残余。因为它们可能被当代历史学者活化，而成为当代重要的社会记忆；此便如，一个制陶器的人将破旧陶器的碎片，混入陶土中，来烧成新的陶器一样。

对于社会中不同的人，同一物件所承载的过去记忆可能会有差别；对于历史学者来说也是如此。如台北故宫博物院收藏及展出的西周古物散氏盘，对于研究西周史的历史学者来说，它主要承载及传递的是西周夨、散两国争田的历史记忆。对于研究近代史的历史学者来说，它承载的是清帝逊位、民国建立后，此器成为象征国民政府之历史正统性的“国宝”之一，在对日抗战与国共战争时期，它与其他国宝随国民政府四处迁徙，最终迁至台湾的历史过程。然而对于许多台湾民众来说，它所传递的只是与同学或亲朋好友到台北外双溪故宫参观旅游记忆之一部分。无

论如何，历史学者心目中的史料所承载及传递的只是广大社会记忆的一部分。其他记忆，如一个重大刑案在社会中造成的记忆，如对台湾少年棒球队辉煌战史之记忆，以及，人们日常生活之服饰、体态和在特定仪式中之行为表征所传递的社会记忆，都是广义社会记忆的一部分。社会记忆概念如此无所不包的性质，就是它常遭到批评的地方。也因此有些学者建议将它做些分类，如地方记忆、家庭记忆、文化记忆、历史记忆等等。

对此我的看法是，社会记忆此一词应作广泛定义，包括被当代社会群体集体回忆的过去，以及那些只是存在于社会中但不活跃、不被集体回忆的过去。前者，便是哈布瓦赫所称的集体记忆（collective memory）。历史记忆，可被视为集体记忆的一部分。历史记忆中又有一种我称之为“根基历史”的记忆，它们在了解人类群体认同上有特殊的重要性。以下我便对社会记忆、集体记忆、历史记忆与根基历史作些说明，也借此综合本章前面的讨论。

社会记忆

社会记忆的范围及其产生、维持与变迁，涉及三个问题层面：其一，社会记忆的媒介及其形式结构与符号；其二，个人从社会中得到的认知与记忆体系；其三，人在社会群体中的地位、身份与其社会生活。

以社会记忆的媒介（或载体、触媒）来说，它包括文字、语言与影像记忆的一切载体，如图书馆与其内所有的典藏图书、文件，电脑档案、录音以及照片等等，也包括人为之物如一尊伟人塑像、一座村庄，与自然物，如一座山、一条河等等。另一类媒介则是“人”，包括个人身体及其修饰（如黥面）与延伸（如服饰）部分，以及身体动作（如拱手作揖）与集体行为（如定期庆典仪式），所展现之人类官能可感受的形象、动作、声音、气味等等。

每一种社会记忆媒介都有社会所界定的各层级形式结构（forms），及其所蕴含的符号。譬如在中国，史籍是一种社会记忆媒介的形式结构，其中历朝正史是此种形式下的一次级形式结构，字词则是这些形式结构内的符号。前面我提及的历史心性、文类（如正史、方志），都是不同层级的社会记忆形式结构。服饰也是一种社会记忆媒介之形式结构，古代朝服、当代工作服、礼服都是其次级形式结构。又如，特定仪式也是一种社会记忆的媒介形式，其组成可能包括许多模式化之次级仪式，其符号则包括许多的影像、动作、声音与服饰等等。

社会记忆媒介及其形式结构、符号，都只是人们用以表达、传递与操弄社会记忆的载体或工具，它们所以能传递社会记忆，乃通过社会中个人的认知与记忆。个人在社会环境中习得及被教导如何认知，如何记忆与回忆。在习得认知、记忆与回忆的过程中，个人也学习接受各种社会记忆载体之形式结构（如历史、传说、神话、正史）及其社会意义。所以，一个人能分辨何为“历史”、何为神话传说，且认为前者是远比后者真实的过去（虽然有时“历史”不一定比神话传说更真实）。无论如何，个人的认知与记忆体系受社会塑造，并持续受社会影响。借此人们才可能以同一模式，来解读各种记忆媒介形式结构所传递的社会记忆讯息，并从中获得一些知识、记忆。

这样的社会记忆讯息，实包括两种内容；一是外显的、描述性的讯息，另一则是内蕴的、默示性的（revelational）讯息。外显的、描述性讯息造成人们客观的经验记忆，内蕴的、默示性讯息让人们不知不觉地接受社会现实本相。在上一章中，我曾举一则信用卡广告的例子。这广告所传递的描述性讯息是，一对俊男美女与一位三轮车夫在东南亚某城市发生的幽默故事。然而它也传递一默示性讯息：以混乱/秩序、贫穷/富有、落后/进步、鄙丑/俊美、女性/男性等等之对比，来隐喻东方与西方的差别。

在一社会中，因每个人所处的位置不同，个人得自社会的认知与记忆体系也有差别。特别是处于社会边缘的人，因其社会边缘性，社会种种“结构”对他们的规范力量也就弱了。天高皇帝远，便是此意。在此，所谓社会种种“结构”包括政治、文化性之社会组织、制度与意识形态，也包括社会界定的记忆载体之形式结构（如何谓历史，何谓地方志）。社会种种结构对社会边缘人的规范力道弱，因而他们可能在行为上违逆社会结构；一个边藩酋长违反朝廷王法的作为，与一个居于帝国边郡的文人违反方志文类规范的方志书写，在此意义上是一样的。甚至于有时，或经常，边缘人处于两种社会结构（政治、文化与认知体系）的边缘，同时受到两端的拉力，此情况让他们有更多的自由来选择、建构有利于己的社会记忆与相关的身份认同。

以上讨论已涉及第三个问题层面，个人的社会存在与社会生活。简单地说，人是社会动物；不只是个体求其生命延续，个人作为群体的一分子，也在群体中与他人分享、竞争与保护共同资源，以确保其自身及群体利益。社会中以各种媒介及其形式结构保存的记忆，以及个人得于社会的认知与记忆机制，在人们的社会生活中两者得以结合，借此个人得其社会身份，并在社会生活之言谈举止间知道如何进退应对。

前面曾提及，以某种媒介表述与传递的社会记忆，经常有社会所界定的各种形式结构。在此我要进一步说明，这些社会记忆的形式结构，都有其对应的社会情境结构。譬如在中国，历朝正史是以文字表述历史记忆的一种形式结构，一种文类，它所对应的社会情境结构便是“中原帝国”。方志、族谱也都是以文字表述的历史记忆形式结构，它们分别对应着“地方”（作为整体帝国空间之部分与单元）与“家族”（作为整体华夏血缘之部分与单元）两种情境结构。一个生活在帝国、郡县与家族等情境中的古代中国士人，当他在编写正史、方志、族谱时，社会记忆形式结构（正史、方志、族谱之文类概念）让他的书写受规范，产生合宜的正史、方志、族谱文本，因而它们成为可被众人接受的社会记忆。这样的社会记忆又强化帝国、郡县与家族等现实情境。

可以说，各种社会记忆媒介的形式结构（如历史心性、文类、仪式、风俗习惯、学校教育）让人们的记忆带有社会性，因而产生宜其社会身份的言行，让社会可以稳定地延续。虽然如此，个人言行及身体表征有如社会情境中的符号，社会情境虽有各种的结构，但在社会生活中，因个人的社会身份、当时处境及其意图与野心，一个人之言行可能逾越或违反各种社会规范或组织结构的边界。譬如，西周至春秋贵族死后，其墓葬中的铜礼器依身份有一定的数量及种类组合，此所谓“礼”，然而实际上，陪葬品僭越死者身份的情况十分普遍。在以文字表述的社会记忆中也一样，虽然文类有其结构性，但组成文本的符号有时会违反文类结构。此涉及文本与情境，我将在下一章中举例说明。

另外一个同样重要的问题是：社会记忆的形式结构（如方志）如何形成？如何被沿承、维系？谁来订定及维护它，让它不被破坏、扭曲？此问题涉及文本结构与情境结构，我也在下一章中说明。

总之，在社会生活中，人们习得如何认知、记忆与回忆，也借此接受（或选择性接受）许多社会记忆，以形成及合理化个人的社会存在，也就是个人在社会认同与区分体系中的位置及现实处境。个人也因此在社会生活中刻意地，或不自觉地，穿着某种服饰、有些肢体行为，并以特定语言文字发表其观点、意见与回忆。所有这些表征，若它们皆不逾越社会所界定的形式规范，在社会生活中被他人感受、认知而成为社会记忆的一部分，社会体系因此得到强化与延续。若它们逾越社会赋予之形式规范，在社会生活中被他人认知或受到争辩、纠正，无论如何这些异类表征亦成为社会记忆的一部分，社会体系因此得到调节，或发生结构性的变迁。

集体记忆

我们可以用“集体记忆”来指称某一社会人群所共有的，或其中主流群体所宣称的，该社会人群之共同社会记忆。也就是说，它可以被视为社会记忆的一部分。社会记忆存在于社会中，以各种隐晦或鲜明的方式影响我们的社会生活，而其中的集体记忆则是那些经常被挑起、强调的社会记忆，他们是在社会生活中较为人们所注意的那些社会记忆。

在台湾，一般社会民众也倾向于以“集体记忆”来指称一特定社会群体的共同记忆。如人们称，台湾民众对夜市文化的集体记忆，台湾劳工的集体记忆，或外省人对眷村生活的集体记忆，等等。因此，虎姑婆故事是台湾社会记忆的一部分，但并非台湾民众的集体记忆。集体记忆常与社会群体认同或认同危机有关。譬如，台湾劳动职场上曾发生很多大事，它们都是社会记忆的一部分。当部分这些事被众人（如工会、工运领袖）选择、被集体回忆以强化劳工认同时，它们成为劳工界的集体记忆。又如，台湾“外省人”的眷村生活在台湾社会中留下许多社会记忆，它们被储存在人们特别的言谈口音、用词与生活记忆中，以及老旧的眷村建筑与文物之中。然而近二十年来由于台湾社会的发展，许多第二代、第三代外省人早已离开眷村，加上许多眷村被改建为国民住宅，眷村生活经验逐渐消失，此时眷村生活的片断记忆才通过一些记忆媒介（如网页、书籍出版）成为部分人—特别是有认同危机的外省人—的集体记忆。

集体记忆并不如其词所表现的具集体性（collectiveness）。在一社会群体中，不是所有人都自然拥有共同的集体记忆；它常被群体中部分人宣称为该群体的集体记忆，并在人际微观互动的社会过程（指亲近人群间通过语言、文字、肢体行为等等的展演、夸耀、模仿而产生的社会变化过程）之中，逐渐成为该群体之集体记忆。因此，集体记忆形成的社会背景及其过程，以及其对社会记忆之选择与组合，都是值得我们注意的。

以对社会记忆之选择、组合来说，集体记忆有时只是对单一事件的记忆，有时是许多过去事件与人物之社会记忆被选择、安排，而成为一表达整体意象的集体记忆。在这样的集体记忆中，一事件的重要性，如法国诠释学者保罗·利科所言，受决于其在整体叙事情节中的地位，也就是其在叙事所展现的整体结构（configuration）中的地位。[94]譬如，过去某场学术会议之记忆，可以单独作为一个学术群体的集体记忆，它也可以被置于一连串人物与事件所构成的“学术史”（另一种集体记忆）中，以突显该学术会议之主办者及主要与会学者目前居于此学术群体核心地位之角色。这样的“学术史”集体记忆也是一种历史记忆。

历史记忆

如前所言，有些集体记忆将许多片断的社会记忆组织起来，以此对群体认同或对现实社会情境产生意义。它有叙事性，有其现实目的（以过去来诠释现在）；以此两项特质来说，这样的集体记忆便等于历史记忆。以台湾的社会生活经验为例，过去一家人清晨聚在电视前观看“中华少棒队”在美国比赛实况的记忆，以及台湾失业劳工对公司恶性倒闭激烈抗争之诸多事件，是为许多台湾人的集体记忆。依据这些个人经验记忆与社会记忆编写而成的“台湾少年棒球运动史”“台湾劳工运动史”便是历史记忆；其现实目的依叙事结构而定，或缅怀过去来激励当前运动之风，或表现台湾政府对劳工权益的漠视。

哈布瓦赫认为，历史记忆（historical memory）与现实有关或无关；我同意他的意见。[95]有些历史记忆，如辛亥革命的历史记忆，在1990年代以前的台湾社会中常被人们集体回忆，此与当时台湾之政治社会现实及人们的国家认同密切相关。而有些历史记忆，如绝大多数民众不易接触到的古文献中承载的历史记忆，则与当前社会及人群认同无关，其叙事之“现实目的”已在千百年前。总之，我们可以将历史记忆视为集体记忆的一部分，如果它们在当前社会中被人们集体回忆，与当前社会现实及人群认同相关；我们也可以将之仅视为社会记忆的一部分，如它们与当前社会现实及人群认同无关，未被人们集体回忆，只是静态存在于社会中。

历史记忆具叙事性（更明确地说应是时序叙事）及现实性。前者将许多人物、事件安排在一时间序列中，并以种种叙事结构与符号传递一些具前因后果的讯息；后者以前者叙事中的因果逻辑来解释当前的社会现实。因此，一个历史记忆对他人之说服力，一方面在于其叙事因果逻辑是否严密，另一方面在于其所建构的过去图像与当前社会现实是否衔接得天衣无缝。历史记忆建构，有如一个陶工的陶器制作：在选择陶土材料及制作陶器的过程中，为了某些使用目的，该陶器的形貌已在陶工心中。

这也解释了我们为何相信一些“历史”—我们相信一些“历史”为真，是因为我们具有历史性。前面我曾引利科对历史性（historicity）的见解。他对历史性的另一说明是：人们常将自身存在于“历史”造成的社会现实中（the fact of being in history）与建构“历史”（the act of making history）两者混为一谈；[96]因存在于“历史”造成的社会现实，让人们相信“历史”为真实的历史。

根基历史记忆

人类各种社会群体经常运用历史记忆来强化群体认同。在前面第三章中，我曾说明人类社会结群中一种最基本的方式—族群，并说明我以广义的族群指以共同血缘记忆凝聚其成员，并共同保护及分配资源的群体。因此，在我们一般社会群体概念中，家庭、家族、宗族、共祖部落、族群、民族与国族等等，都是广义的族群。凝聚这些族群的历史记忆有特定结构与符号；我们可称这样的历史记忆为“根基历史记忆”。它们是一种集体记忆，也是一种社会记忆；前面所述集体记忆与社会记忆的一些特质，因而也可以用来理解“根基历史记忆”。在前面我也曾说明，人类族群认同模拟同出一母体的兄弟姐妹间的情感与认同，一种十分根本的人群情感认同。我称此种历史记忆为根基历史（primordial history），一方面因为它强化族群成员间的根基情感联系（primordial attachments），另一方面，我认为这是人类历史记忆的一种非常基本且古老的形式。

根基历史的特点，在于其叙事结构中的“血缘”与“资源”（通常为空间领域）符号。其叙事内涵主要为描述一人群之共同血缘、空间资源的起源，以及它们由过去到现在的延续与变迁；叙事的现实目的自然是凝聚此群体，或也同时区分其内各次群体之核心与边缘地位。这也反映人类族群的本质：相信或想象我群为有共同血缘起源，因而共同维护及共享资源，并在历史时间中世代传承（或变迁）的一群人。

根基历史概念，可以让我们识别及了解一些陌生的“历史”。前面提及的松潘埃溪沟羌族的“弟兄祖先历史”，便是一种根基历史记忆。在这历史记忆之叙事中，有血缘符号（三个弟兄祖先），有领域资源符号（他们各自立寨的地方），有血缘与空间领域在历史时间中的传承（现在三个寨子的人分别为他们的后代）。根基历史概念也可以让我们对自己一向熟悉的“历史”有新的了解。如许多中国人相信的“黄帝子孙历史”，此历史叙事中有“黄帝”作为血缘符号，有“黄帝之域”作为空间领域符号，有此血缘与空间领域在历史时间中之传承（今日中国之域与域内之黄帝子孙）。因此，这也是一种根基历史记忆。

根基历史让人深信不疑，便因人们的“历史性”—人们生活在“历史”造就的现实中，因此人们相信“历史”。根基历史也会受质疑或受争议，若生活现实与此“历史”不能相契合；譬如今日中国之域中居住着56个民族，中国为多民族之国族国家，当然许多人便认为“黄帝子孙历史”不足信或不足道了。

埃溪沟羌族社会与传统中国社会，无论在人口规模、社会复杂程度等方面，都有极大的差别，二者之间另一个绝大差异是人类生态。埃溪沟之人类生态，可简单描述为三个村寨的人群对等合作、区分与争夺沟中领域资源—在地位对等的基础上，三个寨子的人群对外合作以保护本

地领域资源，对内彼此区分地盘，并在边界模糊处争夺领域资源。传统中国社会（以及世界所有文明社会）则为，对外保护自身领域资源，扩张领域资源，对内以集中化、阶序化方式分配资源之人类生态。阶序化资源分配的基础是各种社会人群区分—如征服者与被征服者，统治者与被统治者，地主与佃农，官与民，老居民与外来者，各种职业阶层区分等等。人类生态上的差异，也反映在两者根基历史记忆的结构与符号差别上。这些都涉及文本分析，也就是下一章的主题。

第六章　文本与情境

前面两章提及的表征与本相，记忆与认同，以及本章主题“文本与情境”，事实上是相同或相互涵括的成组概念。表征与本相是涵盖范围最大的一组。无论是社会记忆或其中的历史记忆、根基历史记忆等等，无论是口述的或书写的文本，都是社会表征或表相。无论是族群认同或其他社会群体认同，无论是人类生态情境或其中的人类社会结群情境，都是社会本相。文本与情境是较具体、清晰的一组概念。社会记忆、历史记忆或其他社会文化表征，若能化为或被视为有结构与符号的“文本”，我们较容易对其进行社会情境（本相）分析。[97]前面我循序介绍表征与本相，记忆与认同，都是为了在进入本章之前对相关概念与理论先作些说明。因此在本章中，我将不涉入太多的理论探讨，而以较多的篇幅，以具体的例子，来说明我们如何对一文本进行情境分析。这些实例分析、探讨，也是对前述各种理论的检验与再说明。我所举的例子，皆为中国古今各种文献（不限于汉文献）中以各种文类表述的文本，以及由人们的口述转录为文字之文本，无论它们被视为历史、神话或乡野传说。

文本与文本分析

目前，“文本”一词在中文学术界被广泛使用，且经常被当作“文献”的替用词；对许多学者而言，文本与文献并没有差别。这并没有错，文本一词可以有多种解释。若我们将文本对应于英文的text，情况也一样，text有多种含意。然而在汉语文环境中，文本究竟是个新词，且多被用于学术语境之中，因此为了方便讨论，我们有必要对它作些界定与说明。

首先，我将文本一词对应于西文学术界所称的text，并在其与情境（context）的关系中来理解它。毕竟文本、文本分析、寓意诠释（allegory）、文本与情境之关系等等之研究，在西方人文与社会科学界有很长久的学术传统，也在当前多种人文与社会科学中受到重视，我们无法自外于这些研究传统。将文本略等同于西文学术界所称的text后，我们可以给它一些简单的定义。狭义的文本指以文字表述的一本书、一篇文章、一段文字等等，特别指它们的主体而非其附属部分（如文章的注脚、书的附录）与转译版本。一段语言表述或对话内容亦可被视为文本，它们被转为文字后，可作为文本分析的对象。[98]广义的文本，指任何能被观察、解读的社会文化表征，如一个广告、一张民俗图像、一部电视剧或电影、一个宗教仪式，甚至一个社会行动、运动或事件。[99]

其次，在作了如此广泛的定义后，接着我们要将文本的意涵作些限缩。既称文本，表示它们被作为观察研究的对象与被解读、诠释的基础（所谓“本”），并因此其隐而未显的一些意义可以被揭露。所以，文本分析与表征分析有相当的重叠。我在本书第二章曾提及，与表征（表相）对应的本相（reality）指的是其本质不易被我们察觉、认知的社会现实情境。表相能传递一些隐约讯息，如同社会记忆所传递的“默示性讯息”，让人们习而不察地接受其生存其间的社会现实本相（情境）。我所称的文本与情境间的关系，便如表征与本相之间的关系。因此，文本除了其表相化的意涵外，还有其隐而不显的指涉内涵；文本分析的主要目的便是揭露这样的内涵，也就是产生此文本的社会情境。

我们可以用法国学者罗兰·巴特（Roland Barthes）的一个研究为例。在其著作《神话》（Mythologies）一书中，他分析了一本法国杂志的封面照片，照片形象为一个身着法国军服的少年黑人士兵，目光高抬凝视地敬礼，可能是向一面法国国旗。他称，这是我们由此照片所得的第一层次的讯息。然而在第二层次，罗兰·巴特认为，这形象联结上法国殖民帝国主义意识形态—它传递的讯息是：“法国是个伟大的帝国，所有她的子民无分肤色，忠心地服务于她的旗帜下；一个黑人效力于所谓他的迫害者时所展现的热忱，是对那些批判殖民帝国主义的人最恰当不过的回复了。”这便是我们前面所说的，一般人看到此照片不会有第二层次的联想，但这照片传递的讯息的确能散播殖民帝国主义意识形态，合理

化这样的社会现实情境。再者，我不认为该杂志编辑及摄影者有意创造此照片影像，来为殖民帝国意识形态服务；较可能的是，已存在于法国知识分子心中的殖民帝国意识（一种社会本相与情境）产生此表征或文本。

罗兰·巴特的分析方法—符号学（Semiotic），深受费迪南德·索绪尔（Ferdinand de Saussure）语言学影响。同样受索绪尔学说影响的还有人类学对文化现象的分析。有些人类学者探索人们如何使用文化符号来理解、诠释与表述周遭世界，借此学者尝试了解一个异社会文化。[100]如此他们也将社会文化现象（如一仪式或神话）视为一文本，由此文本中的关键符号（如仪式中使用的牺牲、神话中的某一主题、前述照片中的黑人法国士兵）来了解此文化。相关方法、理论，在华文学术界已有很多的引介与探讨。在此我们只需注意，索绪尔认为语言能传递意义是因为语言有“结构”，因而所有循此分析当代社会文化现象（如电影、广告、戏剧）或异文化现象（如人类学家所观察之仪式与神话）的研究，都相信这些现象中有如“语法”一样的结构逻辑，如此“符号”才能在人群间产生其社会意义。[101]

总之，文本分析的主要目的是揭露产生此文本的（也受此文本讯息影响的）社会情境，而文本所传递的默示讯息之所以可以被揭露、认识，乃因文本有其内在结构，及具指涉意义的符号，皆与现实社会密切相关并彼此影响。前面我曾说明社会表相与社会本相之间有对应关系，我也说明社会记忆有其社会赋予的结构，并与某种社会情境结构相呼应，且相互滋长，所言都是同一现象。然而，通过文本我们能更系统地深入分析一个社会记忆与表征。

文本分析与文献研究

由以上对文本的说明可知，它与我们一般所称的文献是不同的概念，因此“文本分析”与“文献研究”亦有相当大的差别。此处所称的文献研究是指，以一文献之字词、语句表面所描述的人、事、时、地、物，以及它们所构成之整体语意为考察对象的研究。也就是说，在这种研究中，语言文字符号所陈述的内容及其是否客观真实，是学者希望揭露的要点。而文本分析则是以语言、文字（或以及图像、影视）符号所陈述的内容为表相（或社会记忆），而尝试探索此表相背后的本相，也就是探求此陈述、表述内容背后的社会情境。

对于一段文字，文献研究问“它到底在说什么？”文本分析问的则是“它到底想说些什么？”文献分析希望在文献中去芜存菁，以重建客观、正确的过去事实。文本分析则对于文本中的“芜”，也就是不实的、矛盾的、脱裂的或难以理解的记载，更感兴趣；这样的记载往往是研究者得以窥探文本中隐藏的社会情境之窗口。[102]

然而，文本分析并非完全不顾及一文本表面所陈述的内容。以历史研究来说，我们的整体历史知识主要来自于历史文献对过去发生之事的描述，而文本分析应用于历史研究中时，我们仍需整体历史知识提供的过去时间、空间、人物、事件组成之框架，作为进行分析的基础背景。总之，在文本分析中我们探索的要点是：在什么样的社会情境下作者如此选择文本符号、依循某种叙事法则以建构一文本，以及此文本所传递的表述性与默示性讯息为何，它们之间的关系如何。

我们可以实际的例子来说明文本与文献间的差别，以及文本分析与文献研究的不同。以下我以一篇经典的文献研究，国学大师钱穆的中国上古史之作《周初地理考》为例，[103]看看史家如何从历史文献考据中建立历史知识，以及同一文献在文本分析下能带给我们什么样的历史知识，并探讨这两种知识的本质与立论基础差别。

在这篇论文中，钱穆研究、分析的对象文献主要是西汉司马迁所作《史记·周本纪》的起始部分。这篇文献记载建立周王朝的姬姓族之祖源，族人之迁徙历程，至于该族定居岐山下之周原的历史。该文献首先描述周人始祖“后稷”（稷神或农神）出生时的神奇事迹。后稷的母亲姜原为帝喾的元妃，有一天她在野外踩到一个巨大脚印而得孕，生下后稷。因以为不祥，初生的后稷被抛弃，但种种神迹让这婴儿活了下来。[104]接着该文称，后稷从小好种植，为帝尧的农官，到了帝舜时，后稷受封在邰。后来因夏代末年世乱，当政者不重农事，因此后稷的儿子失去司理农政的世业，其族从此转徙于戎狄之间。到了后稷的曾孙公刘时，他才又率族人复行农业，并自漆、沮渡渭水，利用本地（豳）的资源。接着，该文献记录公刘之后至古公亶父，中间共八代周人父子传承的族长之名，[105]但此外并无此八代人的任何活动记载。该文献又称，到了古

公亶父时，周人“复修后稷、公刘之业”，也就是再度开始力行农事；此似乎指，前一段时期这家族并未行农业。接着该文献描述古公亶父因不愿百姓受兵灾，而对于来犯的戎狄一再忍让，最后为避戎狄而迁于岐，老百姓也纷纷跟着他迁来。于是周人“乃贬戎狄之俗，而营筑城郭室屋”，也就是从此定居下来。106

钱穆在《周初地理考》一文中的文献研究，主要是一种历史地理考证。除《史记》外，他引《左传》《尚书》《诗经》《国语》等古籍，对《史记·周本纪》中的地名如邰、漆、沮、豳等的确实地理位置，一一加以考据，以勾勒出周人早年迁徙的完整路线与过程。特别是，他认为公刘所居的“豳”是在山西汾水流域的荀县附近，周人先祖的早期活动都不离山西。以此，他反驳周人是从西往东迁来周原的学界普遍说法，而认为周人早年之迁是由东往西，由山西迁至陕西渭水流域。

我曾注意《史记》中这一段关于周人族源的叙事。然而，将之视为一种社会记忆文本，或更确实地说，社会记忆中的根基历史，我对于这文献记载有不同于钱穆的关注点。我所注意的，也是我要问这文本的是，为何周人要称自己的祖先为“后稷”，农神？为何此文献多次提到戎狄，并暗示他们是不务农、不定居且好战的部族？为何记载周人的祖先不断迁徙，又反复于行农业与不行农业之间？为何这文献中，周人有八个世代的族长，除名字外没有任何事迹，而直到古公亶父，该文献才对他有较详细的记载？为何在此历史中被书写较多的祖先（后稷、公刘、古公亶父），都是因行农业的功绩而被记录描述？产生这样的根基历史之社会背景为何？

首先，我由考古材料重建与此历史记忆相关的人类生态背景。从对考古发掘材料的分析中可知，约从公元前2500年至公元前1000年前后，华北黄土高原曾经历因气候干冷化造成的人类生态变迁。特别是在新石器时代晚期黄土农业聚落分布的北方极限地区，如套北及邻近鄂尔多斯的地区。由于这些地方的气候环境原来便不利于原始农业，此时的气候波动，更迫使这儿的农业聚落人群放弃其农业定居生活，因而聚落废弃。而在稍南，也就是晋、陕、冀三省之北的山岳地带（约当后来的长城地带），公元前2000～前1000年左右出现一些其生计较依赖驯养动物的、武装化的且不长期定居的人群。到了公元前1300年左右，考古资料显示，与这种人类生态有关的人群已向南分布到了渭水北岸一带。Paul Ricoeur, Hermeneutics and the human sciences，277-278.

周武王克商的年代约在公元前1050年前后，古公亶父为周武王之曾祖父，因此他居于周原的时间约在公元前12世纪中。周王朝建立之后，该王朝努力发展与拓土的方向是往东方，以及南方、东南。从西周中期起，来自北方与西北方的玁狁、西戎等敌对部族对此王朝的威胁愈来愈大。周王对于王畿北方、西北方的西戎，采安抚、和亲及以戎制戎政策，来维系双方和平关系。但最后姜姓申侯—周人的亲密盟友及姻亲，也是周人集团中与戎人婚姻关系最密切的部族，与犬戎相结，攻入王畿，造成周王与贵族们被迫离开渭水流域，东迁于洛邑，也造成西周王

朝的结束。东周或春秋战国时期，周王失去其统御诸侯的力量，诸侯国各自为政。由于此时北方及西北的戎狄对中原东周诸侯国的威胁加剧，中原诸侯国与戎狄之间的战争，强大诸侯以“尊王攘夷”为号召的诸侯国会盟活动，以及西周亡于戎的记忆，都让东周诸侯贵族间产生一体感；华、夏、华夏，这些族群称号便在此时出现在文献记载中，显示以“戎狄”为我族边界（异族概念）的华夏认同在此时逐渐形成。

基于以上考古资料及文献记载所提供的情境，我对《史记·周本纪》中的这一段文本叙事提出一种解读。我认为，除了它表面所描述的历史外，这整篇文献传递另一种讯息是：以定居与迁徙、务农与去农、行仁德与好侵犯等三组对立概念，来强调周人的本质及其与戎狄间的区分。在叙事中，戎狄代表着不定居、不行农业、好侵夺的人群，而此整个周人早期之“历史”便是其逐渐去戎狄化，“乃贬戎狄之俗”，而开始有“城郭室屋”定居生活之过程。在这历史叙事中，作者选择主题（周人居岐前的祖先源流），依循一种叙事模式（英雄祖先历史），选用一些血缘与空间符号（后稷、公刘、古公亶父、戎狄、豳、岐等等），生业符号（稷、稼穑、耕种、农师），以及选择性忽略（公刘与古公亶父之间的八代祖先），以建构一个农耕部族的血缘、空间起源与传承之历史。叙事中以定居、务农与仁政（或爱和平）这三项特征作为“周”（周人）的族群本质，并以缺乏此三项特征的“戎狄”作为周人的族群边界与异族意识（the sense of otherness）。由此族群的内涵、边缘与异族意识来看，显然这历史叙事中的“周”隐喻的是“华夏”。产生此根基历史记忆（文本）的情境，便是由春秋战国至司马迁之时代延续发展的华夏认同情境。因而，此文本所默示的讯息为，在华夏认同下，华夏对“我族”内涵与边缘的主观界定—华夏是不同于戎狄之定居、行农业、以仁而非以力得民的人群。司马迁生活在此社会情境本相中，因此他相信及叙述（或选择性建构）这样的“历史”，这“历史”也强化当时（战国末至西汉）华夏之人的华夏认同情境。

由这个例子，我们可以探讨文本分析所得之历史知识，与文献考据所得的历史知识，两者之间的差别及彼此关系。首先，钱穆依据此文献所重建的历史，是始于唐、虞至于商代约3000多年的周人历史，而我依据同一文献所证得的历史，则是春秋战国至西汉前期约500余年（或更短，战国末至西汉前期）华夏认同情境之历史。这是由于文本分析的一个立足点为，我们不知道一篇历史文献（如《史记·周本纪》）所描述的过去是否真实，但我们很肯定这篇历史文献的创作者或编辑、重述者（如西汉时的司马迁）有这样的历史记忆，因此我们从这可以肯定的历史记忆作为研究立足点，探究的问题则是当时（一个历史记忆文本被创作及重述的时代）什么样的社会情境产生此历史记忆。107

其次，钱穆由此文献重建的历史事实是过去曾发生的“事件”，而我们由此文献所见的历史事实则是过去曾存在的“情境”，以及在此情境中人们的“认同”。这种差别，也便是本书所提倡的反思史学与争论历史人物功过与事件真伪之史学间的差别。我认为，一个事件的历史重要性（它如何影响历史）不只在于此事件本身的性质，也在于（或更在于）

它为何被人们记得，以及如何在叙事中被人们与其他事件以时空及因果关系相联结，以成为一传递特定讯息的社会记忆。毕竟，人们基于其社会记忆（及由此产生的身份认同）而行动，因而缔造历史，且人们为何记得、如何记忆，都与其存在其间的社会情境以及个人之社会身份认同有关。

第三，钱穆所主张的历史事实，周人源起于山西后迁于陕西，或他所驳斥的周人源于陕甘之说，都与我们经由文本分析而主张的历史无关。也就是说，我们并没有否定，也无需否定这些前人的研究成果。然而这并不是说，从事历史文本分析时我们不在乎过去真正发生的事件。我们也并非完全不相信文本的表面陈述；历史文本分析仍须奠基于我们由各种历史文本记述所知的、由许多事件排列而成的历史框架上（如西周史、汉代史）。只是对于从多种史料证据所知的历史事件，文本分析要问的仍是：什么样的情境产生此历史事件？情境指的并非是造成一事件之因果背景；我认为，对一历史事件之因果解释仍是历史叙事上的合理化安排，合理化过去或现在，此便如由上下文关系（context）对一文本（text）的理解。我所称“文本存在于情境之中”（text exists in context），此“情境”指的并非文本内的上下文关系，而是产生此文本（以及事件）的社会情境或人类生态情境。以此而言，有些史学家成功地运用社会科学（如经济学、社会学、人类学、心理学等等）解读历史文献的研究，也是一种对文本的分析解读。

这样的说明也表示，我们不宜将文本分析与文献研究刻板化。即使是最深入的文本分析也不得不由文本叙事中了解一些客观历史背景，以为深度分析的基础。而有些经典的历史文献研究，学者们虽未用“文本”一词，但也努力发掘隐藏于文字背后的历史事实。

文本与情境举例

以下我举几种类型的实例，来说明文本与情境之间的关系。它们之所以成为“类型”，乃因人类社会经常有类似的情境，由此（特定情境）产生之文本也有类似结构。我所举的例子都与人群“认同”有关，经济生业、性别、族群、社会阶级、近代国族，等等。人群认同与区分是人类生态的一部分，人类以结群方式来获取、维护及分配生存资源。由于我们存在其间，因此不易由其表相（文本）中见其本相（情境）。

我所举的文本之例，不限于以文字表述的文本，也有以图像、照片表述的文本。甚至于我认为，人类的社会行为（与历史事件）亦可被视为一种文本，因而我们可以思考，什么样的情境本相产生这些行为与事件，它们又如何强化情境本相。

人类经济生态情境与相关文本

首先，我举的是生业或生计策略（subsistence strategy）的例子。在一种经济生业及相关社会组织下，人们不容易了解他种经济生业下的人群及其社会组织。在中国文献中，最常见到的便是华夏作者对于北方游牧经济人群及其社会的记载—其中经常有充满偏见与误解的描述。下面这一段是《后汉书·西羌传》中，有关汉代西羌之生业与社会之描述：

所居无常，依随水草。地少五谷，以产牧为业。其俗氏族无定，或以父名母姓为种号，十二世后相与婚姻。父没则妻后母，兄亡则纳厘更（嫠嫂），故国无鳏寡，种类繁炽。不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落，更相抄暴，以力为雄。杀人偿死，无它禁令。108

这段文本内容，部分是史家对西羌经济生业与社会状况的客观、真实描述，然而其中亦有不少的想象、简化与误解。游牧人群有其固定的冬夏草场，不全然是所居无常。在牧业之外，游牧人群通常都有其辅助性生业，如汉代西羌也种麦，以产牧为业是简略的说法。说他们氏族无定及以父名母姓为种号，以及称其“父没则妻后母，兄亡则纳嫠嫂”，更反映作者是以中原之人的“姓”“名”“氏族”等概念与家庭组织、伦理，来观察、描述西羌社会的亲属与家庭。“不立君臣，无相长一”，事实上也只是表面现象，其背后是十分复杂的分枝化部落结构（对此本节后面将有说明）。更重要的是，以上所有被强调的西羌经济与社会特色，都是中原之人或华夏自我文化认同的反面陈述—华夏是定居、行农业，有其氏族并遵行家庭伦理，统于一君并严守君臣上下之礼，以及爱和平、守律法的人群。这便是，此段文本之表面陈述所喻示的讯息，它反映汉帝国中原之人对西羌之“异己感”，以及汉代华夏的我族社会文化价值观。

关于汉代西羌的分枝化部落结构，在《后汉书》的相关记载中已有表述，然而其意义却难以被我们察觉、认识。如以下这两段记载：

明年春，羌封摎、良多、滇那等酋豪三百五十五人率三千落诣颎（段颎）降。

纡（张纡）设兵大会，施毒酒中，羌饮醉，纡因自击，伏兵起诛杀豪酋八百余人。

这两段文本，其一称，曾有三千帐的羌人来降于中国，率他们来降的羌人豪酋有355人；另一则称，汉帝国之将领曾设鸿门宴，一次诱杀羌人豪酋八百余人。这两段文本所描述的是两个历史事件，陈述汉军将领如何成功地诱杀、降服许多羌人豪酋。此两段文本（及其前后文）所喻示的讯息则是：因羌人经常反复无常，经常原已投降，忽而又攻击汉帝国之边塞城镇，因此汉帝国不得不对羌人采杀尽其豪酋的策略（张纡所为），以及后来更采追杀败兵穷寇的灭种战略（段颎所为）。109

这些发生于汉帝国与西羌间的事件与记载，透露了一个不寻常的讯息—为何在来降或谈和的场合，有那么多的羌人“豪酋”参与？这样的事件与记载，完全不见于汉帝国与匈奴帝国的互动中。事实上，这是一种深层社会情境在文本中浮显之冰山一角现象。游牧社会之人类学研究显示，各类型的游牧社会皆或多或少存有一种分枝化社会结构（segmentary structure）。110这是为了保持移动以避免环境与生计风险，以及为应付大小不等的外敌，而形成的人群大小、聚散十分有弹性的部落结构。在这样的部落结构中，每一小单位的牧团通常为十户上下之牧民所构成的共同游牧人群，都必须保有自做抉择的权力，如决定加入或离开一个部落。因而所有大规模的政治结合，如聚为一个数千人的部落或部落联盟，都是短暂的。愈是在险恶、孤立环境中的游牧人群，愈倚赖此种分枝化部落结构来求生存。111对比统于单于与各层级大部落首领的匈奴，汉代西羌便是如此的分枝性部落社会。没有一个“单于”可为全体羌人作决策；无论是与汉帝国媾和、作战或要降于汉，每一牧团都自做抉择，自行派代表出席相关场合。这说明为何有如此多的羌人豪酋一同来向汉军投降，以及那么多的豪酋同时被汉军屠杀，也说明，为何在汉军眼中羌人“累以反复”。

我们再举一则与人类经济生态有关的中国历史文献。以下是一则见于中国正史《三国志》中的记载，其内容描述一位好地方官之作为。

郑浑……复迁下蔡令，邵陵令。天下未定，民皆剽轻，不念产殖，其生子无以相活，率皆不举。浑所在夺其渔猎之具，

课使耕桑。又兼开稻田，重去子之法。112

这一段历史记载，其文本陈述的是：汉末三国时，郑浑在下蔡、邵陵等地为官。时值乱世，百姓不愿从事田里的生产劳动，生了孩子也无法养活，因而大多故意将婴儿弃养或杀害。郑浑在其任上，到处没收人民的渔猎之具，开稻田，劝民务农，并以重法绝禁杀婴之俗。在这样的陈述中，这文本也喻示读者一古代良吏所应为，以及“农业”是百姓该努力从事的生业，渔猎、不定居、杀婴都是应被去除的恶行。

这文本的陈述中也有一些重要内容，它们的意义在此文本所强调的意识形态下很容易被我们忽略。那便是“天下未定，民皆剽轻，不念产殖……（生子）率皆不举……夺其渔猎之具”。这些文本内容显示，在世乱之时，人们不愿务农，而较愿意赖渔猎为生，而又有杀婴的习俗。这文本只是负面描述这些现象，而未表述其人类生态意义。我们知道，农业是人们长期定居，累积成本、劳力于土地，而等待未来收获的一种人类生计。因此当世乱时，人们无法防范收成时兵与匪夺其田产收获，因此宁采取渔猎这种其收获可“由手到口”（hand to mouth，指所获立即可食），并可随时迁移避险的生计方式。婴儿不利于此种游动生计，且同一空间领域，渔猎经济所能供养的人口又远少于农业所能，因此渔猎经济人群社会中常有弃婴、杀婴习俗。

总之，在世乱之时，由于环境变数太多，在中原帝国人类生态情境下的部分民众开始选择游动渔猎的生计策略，杀婴亦为此人类经济生态的一部分。以上诠释、理解为“化奇特为熟悉”。接着，我们可借由对这文本的了解，而对我们所熟悉的古代中原王朝体制产生一些反思：为何能劝民归田的便是良吏？这是“视熟悉为奇特”而产生的问题。中原帝国（包括所谓征服王朝）的人类经济生态是，天子、百官、士绅（也是大小地主）都赖百姓定居、务农以纳赋税来供养。因此一个好的地方官须能让百姓定居务农，从事生产，并好好养育子女（未来田里的劳动生产者），以持续对社会上层供应其生产物。郑浑的事迹被记载在正史上，而正史又是受到王朝支持的一种历史书写，因此通过此文本，情境—帝国人类生态及其中蕴含之良吏、良民道德规范—也不断被强化。

以上这些例子，说明文本分析并非完全强调文本的虚构与建构性，以此揭露作者之主观认同与偏见。一个文本的内容蕴含多种“事实”：它们或是文本表面所陈述的事实，或是在文本中只显露一角而其整体有待我们发掘之事实，或是隐藏在文本叙事之选择与建构中的作者个人认同及其时代情境，也是一种“事实”。

族群认同情境与“历史”文本

前面曾提及，族群是人类社会结群很普遍的一种方式；以真实或想象的共同祖先记忆来凝聚一相信彼此有共同血缘的人群，以争取、保护及分享群体之空间领域与其他资源。因此，在族群认同情境中，证明及强调成员间的血缘与资源关系的“历史”，是十分重要及普遍的一种文本表征。

我们首先从最早的“中国人”认同—战国至西汉的华夏认同—来说明此情境与文本间的关系。春秋战国时期，在戎狄入侵的危机下，东周列国诸侯以“尊王攘夷”为名，进行政治军事合作动员（会盟），同时诸侯国贵族间产生一体之华夏认同，以巩固与扩张他们所宣称的共同领域资源。在此同时，华夏知识精英已开始建构“历史”，将各部族之祖先记忆整合在一个共祖记忆之中。秦与汉代中原帝国，可以说是实现及巩固华夏现实利益与相关人类生态体系的政治体。西汉前期司马迁作《史记》，其中有关黄帝之历史论述，综合战国以来诸家有关黄帝之记载并作选择、增补，最能表现文本与情境间的关系。《史记》首章《五帝本纪》关于黄帝之记载称：

黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征，于是轩辕乃惯用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从……教熊罴貔貅貙虎，以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志。蚩尤作乱，不用帝命，于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。天下有不顺者，黄帝从而征之，平者去之。披山通道，未尝宁居。东至于海，登丸山及岱宗。西至于空桐，登鸡头。南至于江，登熊、湘。北逐荤粥，合符釜山，而邑于涿鹿之阿。

此文本首先叙述黄帝不平凡的出身，然后描述他结束一个乱世，打败炎帝、擒杀蚩尤，因此得以代神农氏为天子的经过；此为描述一政治体的起源。文中又称，黄帝在得天下之后，仍四方征伐；其征途东至于海，西至空桐，南至于长江，北逐荤粥而有其地；此为描述一群体之空间领域起源。在以上内容之后，该文又提及黄帝封禅、获宝鼎，以说明此群体统治者之天命起源。又以黄帝迎日推筴，来作为时间历法起源。接着该文又称，黄帝及其臣下教民以时播种百谷，驯化利用鸟兽蚕蛾，发明利用各种材物；这是叙述该群体之文明与文化起源。最后，此文本述说夏、商、周三代及更早的帝王都是黄帝子孙；如玄嚣、昌意为黄帝之子，颛顼为黄帝之孙，帝喾为黄帝曾孙，尧为帝喾之子，舜则是颛顼的七世孙。[113]这是以黄帝作为所有华夏统治帝王的血缘起始。

因此，这个文本在所陈述的历史讯息外，也隐喻着一些讯息。它以黄帝事迹来说明此华夏始祖所开创的政治体之起始、领域空间起始、天

命起始、历法时序起始、文明与文化起始，以及（帝王）血缘的起始。因此借着“黄帝”，司马迁在此文本中表述的实为其心目中的华夏情境，即一个结合政治、领域、天命、文明、文化与血缘的综合体。然而我们不能忽略的是，早期的华夏认同只存在于东周列国诸侯贵胄之间，到了汉魏晋时才渐及于有姓之门阀家族。因此，这时的华夏认同情境还包括华夏之域内的统治者与被统治者区分，以及征服者与被征服者区分。

我们另举一则古代族群认同情境及其历史文本的例子。这文本见于12世纪朝鲜古文献《三国史记·高句丽本纪》。其文如下：

始祖东明圣王，姓高氏，讳朱蒙。先是，扶余王解夫娄老无子，祭山川求嗣。其所御马至鲲渊，见大石相对流泪。王怪之，使人转其石，有小儿，金色蛙形。王喜曰，此乃天赉我令胤乎。乃收养之，名曰金蛙……金蛙嗣位。于是时，得女子于太白山南优渤水。问之，曰我是河伯女，名柳花，与诸弟出游，时有一男子自言天帝子解慕漱，诱我于熊心山下、鸭渌边室中私之……金蛙异之，幽闭于室中。为日所照，引身避之，日影又逐而照之。因而有孕，生一卵，大如五升许。王弃之于犬豕，皆不食。又弃之路中，牛马避之。后弃之野，鸟覆翼之。王欲剖之，不能破，遂还其母。其母以物裹之，置于暖处，有一男儿破壳而出。骨表英奇，年甫七岁，嶷然异常。自作弓矢，射之百发百中。扶余俗语，善射为朱蒙，故以名云。114

这关于高句丽始祖朱蒙的“历史”，其文字表面所陈述的是两段各有独立情节的英雄圣王故事，前为金蛙故事，后者为朱蒙故事，两者以河伯之女串接在一起。朱蒙故事中又提及，朱蒙之父为天帝之子“解慕漱”。这文本中有关朱蒙的叙事，大多袭自中国史籍《魏书》的记载。

这个故事的叙事结构十分牵强，金蛙之神性起源事迹，实与高句丽没有多少关联；此为一个异例（anomaly），显示作者如此建构“历史”必有其深意。幸好其他高丽早期文献为解答此问题留下一些线索。较晚，在成于13世纪的《三国遗事》一书记载中，北扶余之始祖为乘五龙车而降的天帝解慕漱，东扶余始祖为金蛙，高句丽始祖则为朱蒙。115因此《三国遗事》的这些内容，显示《三国史记》之作者金富轼（或首创此说的其他作者），在高句丽之祖源叙事书写中，刻意将当时已流传之北扶余、东扶余与高句丽的神性英雄祖先故事串接在一起，以构成一个不同于中国文献记载的朱蒙故事。在《三国史记》中，百济始祖温祚王也是邹牟或朱蒙之子。我认为造成此文本同时也是此文本所反映及强化的，是融合多族群以构成泛“高丽”族群认同之情境—经过三国时期朝鲜半岛各国间之往来互动而有高丽王朝之统一，而政治体的统一与高丽民族意识之形成，两者互为表里、相生相成。

糅合几个英雄祖先故事以建构一个族群之起源历史，这样的例子很多。这些故事是否为历史事实，将它们结合在一起的文本叙事是否合理，都值得深究，但却不影响如此构成的“历史”中保存着一些珍贵的、关于人们的认同情境与情感之“史实”。在荒谬、矛盾、断裂等异例中，

我们更能体会“历史”建构者的情感与意图。云南大理段氏的一个家族史文本，可以为此提供另一例证。

据撰于明代之《三灵庙碑记》所载，大理国帝王家族段氏之历史如下。唐天宝年间南诏王阁罗凤在位时，出现三将领，一为吐蕃酋长，一为唐将，一为南诏王偏妃之子。三人共同举兵打南诏，后来兵败被杀。三将死后，人们为其立庙，从此三将之灵保佑地方。若干年后，庙旁一老人，因无后嗣，向三灵神祝祷。后来庙旁李树结了个大果子，果子坠地生出一女子，她便是“白姐”。白姐后来成为南诏清平官段宝珑的夫人。有一天她到河边洗濯，在水边触及一段木头而受孕；白姐与龙（三灵之一所化）生的孩子，便是段思平、段思胄等大理帝王。116

此“历史”将大理段氏之母系与父系祖源，皆系于吐蕃酋长、唐大将、南诏庶子三者合一的神灵，其母系祖先白姐与本土“白国”同名，白姐触及龙所化浮木而生子，此一情节则出于云南地区流传已久的“沙壹与九隆”传说—这样多元混杂的“历史”书写，一方面强调段氏王权及其神圣性来自于多方核心势力之汇集，一方面也强调段氏家族的本土性。无论这“历史”是多么荒谬与不合理，都无妨于它蕴含着大理段氏家族居于多方政治势力边缘的本土认同情境。

我族边缘建构情境与相关文本

在一族群认同中，人们不仅以“历史”来强调本族群成员的共同起源，也以“历史”来描述我族边缘人群之由来。这些描述我族边缘人群之“历史”，或表达书写者心目中对他者的异类感（为何他们是“非我族类”），或表现书写者期望“他者”成为我族一部分的企图。无论如何，这些文本都是认同情境下的表征，它们也强化（或逐渐改变）人们的认同情境。

首先，我举一则见于《后汉书》中的记载；这是一则关于南方蛮夷之祖的故事。

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克。乃访募天下，有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰盘瓠。下令之后，盘瓠遂衔人头造阙下。群臣怪而诊之，乃吴将军首也……帝不得已，乃以女配盘瓠。盘瓠得女，负而走入南山，止石室中……经三年，生子一十二人，六男六女。盘瓠死后，因自相夫妻。织绩木皮，染以草实。好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝，于是使迎致诸子。衣裳班兰，语言侏离，好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。外痴内黠，安土重旧。以先父有功，母帝之女，田作贾贩，无关梁符传、租税之赋……今长沙武陵蛮是也。117

这个故事的大意是说，高辛帝时，犬戎来犯。帝王悬赏募勇士杀敌人主将，结果杀敌立功的却是帝王家养的一条狗—盘瓠。高辛帝不得已，将女儿嫁给了盘瓠。盘瓠带着妻子走入南方大山之中，在此他们繁衍后代。高辛帝后来将盘瓠一家所居山泽赐给了他们。盘瓠与帝女的后代便是武陵蛮（在今湘西）。该文又称，因这些蛮夷的父系始祖对朝廷有功，母系祖先是帝王之女，所以他们不用出力役赋税。

这文本所述显然为一神话传说，其文字表面陈述并无“史实”可言，然而它却十分真实地隐喻着一些讯息。称南方“蛮夷”的祖先是一只狗，显示创作及传述这故事的人们对此方异族十分鄙视。称其山泽为中原帝王所赐，又称因其父有功、母为帝女所以无需出赋纳税，其言外之意为“蛮夷”之地与人仍在中原王朝的管辖范围内，他们不对王朝纳赋税实有特殊缘由。因此，产生这“历史”文本的情境是中原之人对南方“蛮夷”或“武陵蛮”的鄙视，以及此时中原王朝实难管辖、控制湖南西部被称为“五陵蛮”的人群。

文本与情境的关系，文本与情境如何互动因而影响现实社会及造成历史变化，在这个例子中最为明显。后来，随着中原帝国军政势力及其官民深入南方“蛮夷”之域，造成被称为“盘瓠子孙”者或不堪受此祖源历史之辱而自称汉裔，或相反的，不堪王朝地方官府对他们强征赋税而自

称“盘瓠子孙”，以借此历史记忆来宣称自身有利用所居山泽及得免赋税之权。118并且，这文本记忆与相关情境在汉晋以后随中原帝国势力往南扩张，由湘西逐步南移至贵州、两广；到了20世纪上半叶，在被称为苗、傜、畲的族群中都有祭盘瓠或以盘瓠为祖的文化习俗。

盘瓠与帝女故事，也是我称之为“英雄徙边记”的模式化历史文本之一。这种文本的共同叙事模式为：一位英雄因失败或受挫折而自核心地域远走边陲，而在此边陲之域成为本地人的王或始祖。中国史籍记载中的“箕子王朝鲜”历史记忆，即关于一个失意的商王子自中原出走，而在朝鲜受土著拥戴为王的故事，便是此种“历史”。关于“英雄徙边记”模式化情节之历史文本，将在下一章中作较详细的介绍说明。

总之，盘瓠与帝女故事或“历史”产生的时代情境是，汉晋时期中原帝国（相对于其四方边裔）优越的国力与文明，以及因此产生的中原人之我族中心主义（ethno-centrism）。在此情境下，自居于文明核心的人们，对边远之他者产生如此的“历史”想象；这样的“历史”想象又强化自居文明核心之人的“我群中心主义”。在历史上，居于中原南方边陲的非汉族群常否定、采用或修改“盘瓠与帝女”记忆，古高丽与今日韩国学者也经常重述、修饰与争论“箕子王朝鲜”历史记忆。由此再生产的文本，包括当代中、韩历史学者之相关论文，仍然争论于“历史事实”。然而注重文本与情境间的关系，我所强调的史学研究重点已不在于（或无关乎）文本表面所陈述、争论之史实是否真确，而希望因此了解文本创作者的情感、意图与其认同情境。

人类群体认同情境与“身体”文本

人类的社会认同与区分，不只是借由人们所建构或相信的“过去”来表述，也经常由人们对“现在”的描述来表达，特别是人们对我群或他群的“身体”描述。前面所说，关于一群人共同起源之“历史”在建构群体认同上十分重要，也因为人们相信群体成员的共同起源造成类似的“身体”。

在主观的族群认同与区分中，所谓“身体”实包括两大部分：一是外在身体，包括被人们注意到的皮肤、头发等生物性人体外观，以及刺青、拔牙、卷发等人们对身体的修饰与诠释，以及人们以服饰、肢体行为来展现的身体之延伸性特质；另一则是“内在的身体”，这是人们主观上相信由食物及其他因素造成的身体特质—吃啥就变成啥。无论是外在或内在身体，都不必然有客观与实质的存在，它们更常是被人们主观选择、想象与建构的特质，以此建构一个我群或他群“身体”。其中，以服饰与饮食分别指涉人的外在身体与内在身体，在人类社会中最为普遍。

中国古文献《礼记·王制篇》中有一段文本，说明四方之民与中国之民的区分：

中国、戎、夷，五方之民皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发、纹身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题、交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发、衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛、穴居，有不粒食者矣。[119]

这个记载显示，《礼记·王制篇》作者认为中国人与“夷、戎、蛮、狄”之区分，主要在于发式、服饰、纹身等所造成的“外在身体”，以及由食物所造成的“内在身体”。《左传》中也有一段文本，记载戎人首领姜戎氏说的一段话，他说：“我诸戎饮食、衣服不与华同。”[120]此文本显示，这位相当华化的戎人首领，或《左传》作者，认为“饮食、衣服”是华、戎之间重要的区别因素。然而以上所述都不必然是客观事实，或不可能为客观事实。所谓“戎、夷、蛮、狄”各方之民，不可能有如上述整齐划一的饮食服饰习俗，在“中国之民”或“华”之中，各地以及不同社会阶层之民，也不会有同样的饮食、服饰习俗。这些文本所隐喻的，只是早期以戎、夷、蛮、狄为我族边界的“华”或“中国之民”的族群认同。这也是产生如此文本的时代社会情境。

人们对我群或他群“服饰、饮食”的认知与表述，常反映其身份认同与主观建立之我群与他群“区分”，此现象古今中外皆然。譬如，元代中原政权征服云贵等地，明清两代逐步强化对南方与西南边疆的统治，大量汉人军、政、商、民也因此进入南方与西南边疆，在此情境下，明清时期出现许多汉人士大夫、官员描述南方与西南蛮夷生活习俗的文本（包括图像）。首先，这些文本中对“蛮夷”的分类命名，便显示其汉人

书写者常注意各土著族群间的“身体”区分，因而有狗耳龙家、马蹬龙家、大头龙家、剪头纥狫、锅圈纥狫等等以土著发式为之区分的命名，有红毡苗、花苗、青苗等以其服装特色为区分之命名。

其次，以饮食来说，自古以来中国之人便十分注意他者的“异类食品”。唐代樊绰所著《蛮书》中对“裸形蛮”的记载称，“其妻入山林，采拾虫、鱼、菜、螺、蚬等归，啖食之去。”[121]宋代朱辅描述湖南西部五溪蛮之日常饮食，称其“牛羊肠脏水中略摆洗，臭不可近，羹以飨客，客食之既则大喜。”[122]明代朱孟震在其著作中也描述西南土著的饮食习俗为，“昆虫、蚱蜢、蜗蜓之类，夷人皆生啖。”[123]这虽或是事实，但这类食物绝非西南各族群的主食，更何况生食与采集田螺、蚱蜢、蜗牛、野菜为食，这样的饮食习俗在汉人乡民间也很普遍。因此，我们仍需探究为何这些作者们特别强调土著的“异类饮食”，以及这一类的书写作为一种社会记忆，在土著社会中造成的影响。

一个当代现象值得我们注意，那就是，今日中国南方少数民族地区之旅游事业中，常见有以蜂蛹、蚱蜢、蛇、蜗等制作的“民族特色菜肴”，以满足外来观光客异域猎奇心理与对“原生态饮食”的欲求。有些历史与民族学者将此当代现象与古代文献中的记载联系在一起，以此描述一个绵延千百年的“少数民族”及其饮食文化传统。我认为，这是对于古文献与当代现象表面化的解读，以此建立的则是缺乏反思性的历史与民族知识。

前面我曾提及，荞麦食物所影射、隐喻之意涵，由清末民国至于现代在北川人心目中有几度转变—蛮子的食物、本民族特色食物、绿色食品。这个例子可以说明，许多南方与西南族群成为今日少数民族（如北川羌族），都曾经历一些社会过程及因此造成的历史变迁。在这些社会过程中，当代羌族的父祖辈曾被“汉人”歧视为“蛮子”，他们或也因此自称“汉人”而歧视“蛮子”；在此过程中“荞麦”被影射为“蛮子”（面容与身体），因而虽然大家都需要吃荞麦粮食，却不愿承认自己吃荞麦。近代，另一个社会过程及相关历史变迁让愈来愈多的北川“汉人”成为“羌族”，荞麦食品成为他们傲于向外人吹嘘、展现的“本民族特色食品”。如此，当代少数民族旅游观光业中所见的一些饮食文化现象，不能简单地被视为一种民族文化的延续；我们应注意的是，造成此现象（表征）的当代社会情境（作为少数民族之情境）与其历史（成为少数民族之过程），基于具反思性的民族与历史知识。

女性的社会边缘情境与相关文本

绝大多数的人类社会，皆为程度不同的男性中心主义社会。这是一种十分古老且根深柢固的社会本相，产生许多让人们习而不察的表相。人们对这些表相习而不察是因为它们都披着社会所界定的道德规范（如传统中国女性的三从四德、贞节）、文化习俗（如女人不得参与重要宗教仪式）、美感（如女性柔弱之美）的外衣，或藏在“历史”与神话传说中，以隐喻的方式影响人们的认知。

以讲述一族群共同起源的根基历史来说，这世界上很普遍的一种类型便是“英雄始祖历史”。在此“历史”中，男性英雄事迹及其血脉传承是叙事主轴，女性只是居于陪衬角色。《旧约圣经》中的亚当、夏娃故事便是个好例子；虽有男女主角，但其说为上帝创造亚当，并以亚当的一根肋骨造成夏娃，如此谁是“主体”、谁是“分支”也就不言而喻了。另一种根基历史，即流行于羌族村寨中的“弟兄祖先历史”，其中更是完全没有女性—最早几个兄弟到这儿来，不知如何便繁衍出现在所有的人。

以神话传说强化女人的社会边缘性，这样的社会表征更为普遍。在从事川西羌族田野考察的那几年，我经常在村寨中听得人们讲“毒药猫”的故事。当地人以毒药猫（四川话）来称一些会在晚上变成动物来害人的女人。当听得本地人说，毒药猫骑橱柜飞行、许多毒药猫聚在一起吃人宴乐一类的情节时，我想到西方骑扫帚飞行并聚集狂欢宴乐（Sabbath）的女巫；这两种传说故事何其相似。我不认为这是文化传播造成的现象，而更相信这是由于人类社会有许多相同或相似的情境，因此产生种种类似的文本或其他表征。

首先，我大略说明岷江上游村寨居民心目中的毒药猫。在这川边的羌、藏民众多认为，毒药猫都是女人，还经常是漂亮的女人；男人变毒药猫的很少，即使有，不如女性毒药猫凶，也无法传给下一代。毒药猫的传承是由母亲传给女儿，因此村寨中被人们认为是毒药猫的妇女，她的女儿便很难嫁出去。人们说，毒药猫有个小口袋，里面装着各种动物的毛，口袋藏在火塘底下。到了晚上，她偷偷拿出口袋，在袋里随意捡一根动物的毛，打个滚，就变成那动物。然后她就在野外吓人，把夜行的人吓得摔下山崖，或把他们吓出病来。人们说，更厉害的是毒药猫王子（指头领），她召集许多毒药猫一起吃人宴乐，被吃掉的一般是毒药猫自己的丈夫或孩子。还有一种老年毒药猫，她们的法力较差，只能用指甲偷偷触在汤水里放毒，用这样的汤水毒害邻人。在一村寨中，大约只有一两位妇女被人们认为是毒药猫；人们仅只在她们背后闲言闲语，没听过村民对这些女人真正施以暴力。[124]

以下是茂县黑虎沟村民讲给我听的一则毒药猫故事的片断；我将这故事的录音转为文字如下：

有个毒药猫王子，她们在一个隐秘的地方，一个坪坪上。

有拿人手杆的，有拿人腿杆的，你一口，我一口。毒药猫王子坐在上把位，野鸡翎子弯弯，穿人指甲做的衣服，大部分是女的。那天晚上，他婆娘一睡就喊不醒。他就早有准备，洒了草木灰。半夜他听到响，起来看，一个猫脚印子从门槛上过，他就跟着去到那地方。那些毒药猫在那叽里呱啦，她们那种语言有些听不懂，很吓人。王子人指甲衣服穿起，野鸡翎子插起。那男人吓得溜了回去。结果，半夜，从天窗上先一个人脚杆甩下来，一下，又有一个人手杆甩下来。他把它们藏了，假装睡觉。后来他婆娘也回来，打个滚，又变成人。

接着他述说，这个毒药猫的丈夫如何邀其岳父母来，然后拿出藏好的人手杆、脚杆，说他们的女儿是毒药猫，要他们把她带回去。

神话传说作为一种文本，它以隐喻的方式影响及强化社会现实本相。在此社会本相下，产生与此相关但不一定是神话传说的社会记忆或表征，如人们传述的“历史”，以及人们的社会行为（如人们对被指为女巫者施加集体暴力）。以下是一段口述录音转为文字的文本，茂县赤不苏的一位羌族朋友对我讲述的一则过去发生在他家乡的事。

我们寨子有一家，在大集体时有两个人，要去开会。寨子上有个毒药猫王子，变一个白马，跟寨子上一匹白马一样的。这两个人，一个胆小，一个胆大。他们觉得有白马跟着，知道是毒药猫。胆大的就说：我躲在石包包这儿，你去把它吆上来。

结果马一过来，躲在坎子上的那个人吆喝一声，马就掉下去死了。他们两个商量，明天我们很早起来看，如果死的是寨子里的马，我们就都不要开腔。如果不是，就是毒药猫了。第二天他们来看，结果没有死马，但寨子里有一个人病了。他们说，整了毒药猫的人一去，那个毒药猫就会吐血死掉，所以一般是不去的。但这两个是村干部，不去也不行。他们就去看看。那毒药猫的家人把她抬到医院去，在半路上就遇到那两个村干部，那个人就吐血死了。为了这事，到现在两家的关系还僵得很。

以上这些例子，以及类似的女巫故事的例子，都说明神话传说作为情境本相下的一种表相，并不因其不真实而减损其强化本相的力量。相反的，它们中所蕴含的符号（如女巫骑乘的扫帚，毒药猫骑乘的橱柜，毒药猫化身的猫、牛、马等）与情节（如毒药猫、女巫终为其亲人或邻人识破而被整治或杀死），以隐喻的方式（如扫帚、橱柜等家务用具隐喻女巫及毒药猫的女性特质，如猫、牛等隐喻自外面嫁来的女人介于群体内部成员与外人间的边缘性质），[125]影响人们的经验与认知。因此如上例，村中一个女人的死亡，被村中的人解释为行“毒药猫”巫术者的下场，此事件成为“历史”及村民们的集体记忆，也因此强化社会本相。

研究欧美猎女巫（witches　hunt）历史现象的学者罗宾·布里吉斯

（Robin　Briggs）曾指出，此种事件产生的背景因素，如社会骚乱与压力，亲近人群间的敌意，女人的社会边缘地位等等。126在这样的综合情境下，一位特定女子被她的丈夫、邻人或仆人检举，而成为代罪羔羊。这是十分有见地的看法。然而猎女巫只是发生在特定时期的现象，一种集体行为表征，它们是更为普遍的人类社会现象、表征的一部分。这些社会表征，有些仅只是被人们传述的神话传说，如流行于台湾及华南的虎姑婆故事、苗族中的苗女放蛊故事、凉山彝族传说中的妖婆故事、欧美的女巫故事等等。有时，传说与信仰影响人们的经验记忆与社会行为，使得某些女人被指控为行巫术者，受到村民们的闲言闲语（如羌族村寨中的情况），甚至受到集体暴力或被杀害（如17世纪美国Salem等地殖民聚落中的女巫审判与猎杀），因而其事迹成为本地历史记忆。因此，产生这些表征（神话传说、历史记忆与社会行为）的是更深层而普遍的社会情境本相，也就是孤立的人类群体认同，以及女人在群体中居于“不是自己人也不是外人”的边缘地位。

关于造成羌族毒药猫传说与信仰的社会本相，我曾指出，在封闭的社群中（如山间村寨），激烈的生存资源竞争造成各群体（如一家族）界线分明的孤立人群认同。在此种群体认同下，人们认为上游的“蛮子”与下游的“汉人”都是根子（血缘）不洁的。村寨民众对外界的敌意与恐惧，使得由外嫁来本地的女人蒙上不洁之名，因她们打破村寨人群与外界的区分，打破洁与不洁间的区分，因而被视为危险与有毒的。她们是一个群体内部被人们厌弃及闲言闲语的毒药猫，也是人们对其内心深处更大的毒药猫—“蛮子”与“汉人”—的恐惧与敌意之代罪羔羊。

在村寨生活中，面对群体内（一寨之人或一家族之人）因资源竞争而生的敌对与分裂危机，以及面对外部人群可能带来的暴力与恐惧，以集体施虐于一代罪羔羊来减轻外在压力及再凝聚本群体，是人们经常采用的手段。毒药猫与女巫之神话传说、历史与群体行为，经常便是在这样的情境中被想象及创造出来。前面提及的毒药猫被丈夫揭穿而为其父母领回去的故事，其后续情节为：毒药猫的父母把那女子带到大河去洗掉身上的毒。当已洗了八条河，来到最后一条河前时，天上的神就喊：“洗不得了，再洗毒药猫要断根！”许多毒药猫故事都有类似内容：若毒药猫没了，害人的瘟神与魔鬼就要猖狂，人们更无安全。因此人们常说“无毒不成寨”，没有毒药猫也不行。近年来，我在湘西也曾听得苗族乡民说类似的话，“无蛊不成寨”，寨里没有放蛊的女人也不好。这样的文本也表示，因情境存在，所以文本必须存在。

少数民族的社会边缘情境与相关文本

在川边羌、藏族的田野考察中，我经常听到一些解释“我们为何住在山上”的地方传说。我记录了一些；以下是其中几则从录音资料转为文字的文本。首先是一黑水藏族老人的口述：

四川地方以前没人住。周仓是民族的菩萨，观音是全国的菩萨，四川人是他管的。周仓是男的，观音是女的。周仓老实得很。周仓说我得行，观音说她得行。根本是观音菩萨得行。两个人分地盘，观音菩萨用一个钻子、一个锤锤，晚上去、白天去，在石头上刻字。周仓在草上打疙瘩作记号。观音说，我们走到那去看，是我的还是你的。结果烧了一把火，周仓的草疙瘩都被烧掉了。地都是观音的。所以民族就到山上来了，观音就到四川。

这故事以两个菩萨间的斗法，来说明当前川西少数民族与“四川人”（隐喻汉人）间不对等的资源分配关系—解释为何汉人占了好地盘。述说者以老实的周仓与狡猾的观音，分别代表少数民族与汉人的神，并用观音的玩心机以及周仓的被骗来解释为何现在平坝都属于汉人。产生此文本的社会情境为，首先，岷江上游非汉族群成为少数民族而广大四川盆地上住的主要是汉系四川人此一现实。其次，黑水藏族与邻近羌族相同，都有以“山神”作为地盘保护神的宗教习俗，此反映的是本地各人群看重并彼此尊重地盘界线的人类生态。第三，黑水人长久以来便被下游村寨与城镇的人视为身体强壮、好勇斗狠但头脑简单的“蛮子”，黑水人也知道自身的此种形象（以周仓为隐喻）。第四，当前黑水人承认的另一现实：一个人要会读书识字，才能在整体社会中有优势地位。

北川羌族也有类似的传说。如以下这一则北川小坝乡民的口述：

这里不是安土司管，蛮坡渡，这原是西番管，后来说是打赌就输给汉人了。传说是，一个薛土司，一个安土司，喝酒当中打赌，就把这里输了。所以茶花一个生产队归松潘管，一个生产队归平武管。另外，让一箭之地，就在邓家渡那。打赌，从梭子口到蛮坡渡好远？有几百里路。汉人狡猾些。一个是羌族土司，一个是汉人。其实没射那么远，他早就要人把箭插到那儿去了，于是地都归汉人了。这都是诈骗手段。片口上一个梭子口，那里就是交界，蛮坡渡在江油那。

这是说，过去本地藏族、羌族被视为“蛮子”时，其领域往东可及于江油，后来因其土司与汉人（或与汉人土司）打赌，而输了大部分的土地，包括小坝乡。同样的，此口述记忆表达的是，因汉人狡猾，而让“蛮子”失去大部分地盘。这个文本与前一文本的结构类似，但相对结构位置上的符号不同；在此打赌的为两个“土司”，前者打赌的是两个“菩萨”。这符号差异反映的情境差别是，在北川小坝乡民（都为羌族）心目中人民受土司或官府管辖，而在黑水人（藏族）心目中，人们则受“菩萨”佑

护。

在理县、汶川、茂县等地，特别是茂县雁门一带，普遍流行“周仓背石塞雁门”的故事。在雁门关附近的岷江岸边有一块巨大岩石，上面有类似手印的石纹。据说是，当年周仓为了不让汉人进来岷江上游地区，背了个大石头想把雁门关堵住。周仓是阴神，见不得太阳。观音（或关羽）便学鸡叫，周仓以为天要亮了，于是丢了石头就跑，也因此雁门关没有堵住。以下这一则是出于一汶川乡民之口，由录音转成的文本：

周仓背石塞雁门。不是三国的周仓，不知是哪里的周仓。观音聪明些，周仓气力大，笨一些。周仓背起石头，打赌天亮背上去。观音菩萨就学鸡叫，周仓就把石头放下来了。

这位理县乡民不认为羌族的神周仓与三国故事中的周仓为同一人。但居住在城中的羌族，知识程度较高的羌族人，便多肯定背石塞雁门的周仓就是三国时的周仓。如一位汶川城内的羌族知识人所言：

周仓是三国时，东汉末期的人。那时威州雁门关有一个洞子。周仓这个人气力大，有勇无谋，他跟关云长在一起的。据说他是个本地人。西京，三国时代，孔明、刘备征西的时候，周仓这个人温厚、老实，气力又大。刘备征西蜀的时候，在我们西北征战的时候，发现这么一个人，气力很大。关云长是个文武得行的人，就把他收了，给他一些照顾。周仓就对关云长，怎说就怎么听，就怎么干。

与前面黑水藏族口述的周仓与观音打赌之故事相同，周仓背石塞雁门故事所表达的是，少数民族因为比较老实，受汉人的骗，因而有今日的情况。周仓在中国民间流传的文字与图像记忆中，便是一个有气力、没头脑的粗夯武人，因此，本地羌族与藏族普遍以周仓作为本民族的神或祖先，也显示他们接受自身被主流社会所赋予的少数民族形象—身强体健、老实憨厚，但知识程度较差。称周仓为羌族的神，或羌族的祖先，羌族知识分子更爱谈的是周仓与关羽的另一层关系—关羽为周仓的主子或关照者，周仓为关羽忠心耿耿的追随者，或护佑者（特别如周仓站在关羽身旁，手持后者的青龙偃月刀的民俗图像所示）。这也显示，在羌族知识分子所处的社会情境中，他们较倾向于强调羌族作为“汉族的忠实护卫者”之角色，而羌、藏族乡民也因其社会情境，则较易于表露他们是因“汉人”（常指下游村寨的人）的狡诈而居于劣势地位的人群。



图七

前述有关羽、周仓以及关平的三国演义民俗图像，在中国民间社会流传已久（见图七）。图像中，一左一右地站在关羽后方的周仓与关

平，前者面貌粗黑、虬髯，手持关羽的青龙偃月刀，后者容貌俊秀、面若敷粉，手捧关羽的金印。这是此图像（作为一种文本）表面所陈述的。在另一层面，周仓、关平两人的形象一武一文，在整体图像中他们只是诠释主题“关羽”的符号，隐喻着关羽的文武全才特质。无论如何，同样的图像在川西部分羌族民众的认知中，周仓成为主题，隐喻着羌族是一个对汉族（关羽所喻示）忠心耿耿且时时护卫着他的少数民族。这个例子也说明，在不同情境下的人们心中，一个文本可能产生不同的表征意义。

以上是川西羌、藏族在当前民族认同情境下，日常聊天时讲述的神话与传说故事。四川话称此种闲谈为“摆条”；说个故事称“摆”个故事，因此“摆条”有所述天马行空、不必当真之意。虽然如此，这些人们常“摆”的神话故事也是一种文本表征，其内容所蕴含的符号以隐喻的方式表现述说者处于整体国族边缘的认同情境，这样的文本表征也强化其民族认同情境。

文本所描述的与喻示的讯息

我应该更深入地说明，以及检讨，以上我所举的文本与情境分析的逻辑基础。但在这之前，我先谈谈法国学者罗兰·巴特如何以其符号学（semiotics）来分析一个符号（也就是表征）。本章前面曾提及，罗兰·巴特所举的一个法国年轻黑人士兵（向国旗）敬礼的影像之例。他以这个例子说明如何分析、理解现代社会生活中经常可见带有神话喻义的意符。[127]他接受语言学者索绪尔（Ferdinand de Saussure）的看法，认为一个意符（sign）由指符（signifier）与指意（signified）构成。[128]基于此，他指出，在另一层面，社会群体以此意符作为指符，而赋予它因社会文化而衍生的指意，如此构成另一意符（他称之为connotation，也就是具言外之义的意符）。为了区分此两个层面—语言层面与神话层面，他又以form来称第二层面的signifier，以concept称第二层面的signified，称它们两结合之sign为signification。以下这出于罗兰·巴特著作的图表（我添入中文译词），可清楚地表示这两层次意符间的关系。

<table>
<tr><td>Signifier 指符</td><td>Signified 指意</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">Sign 意符
SIGNIFIER 指符</td><td>SIGNIFIED 指意</td></tr>
<tr><td colspan="3">SIGN 意符</td></tr>
</table>

表一

以正在敬礼的少年法国黑人士兵为例，这图像是个指符，它的指意是“一个法国黑人士兵正在敬礼”，它们共同构成一个意符；人们看到此图像便得到“一个少年法国黑人士兵正在敬礼”之讯息（语言层面）。然而在另一层面（罗兰·巴特所称的神话层面），在法兰西帝国主义意识形态下，这意符成为一指符，它对应的指意是“连一个出身过去法兰西帝国殖民地的年轻黑人士兵都如此忠诚地向其祖国致敬”，如此它们（指符、指意）共同构成一有衍生意义的意符。这样的意符出现在一杂志封面上，它隐约地、让读者们不知不觉地合理化过去法兰西帝国之所为及钦佩其成就。

依据这样的逻辑，我们可试着来分析前面所举的两则“周仓”的例子。“周仓”这两个字形，其音读，其人物图像，都是指符（signifier），它们对应的指意（signified）大约是：一个三国时代人物，面貌粗黑虬髯，是关羽的部将与随从，经常手持关羽的大刀站在其身后。“周仓”的指符与指意，共同构成一个意符“周仓”。然后，在前述羌族知识分子的认知中，“周仓，关羽的部将与随从，面貌粗黑虬髯，经常手持关羽的大刀站在其身后”这样的意符，在其羌族与中国人认同情境下成为一种指符（神话层面），它原来的历史意涵被抽离，其指意变

为“周仓是羌族人，羌族强壮、老实，总是忠心耿耿地护卫着汉族或国家”。于是“周仓”作为第二层次的意符，便有了新的衍生意涵。

然而在汉化程度低的黑水藏族与部分羌族民众的认知中，“周仓”未必有如上的指意。对他们来说，以口语表述的“周仓”（指符）对应的指意是，一个面貌粗黑、力大无穷又有些老实（或笨）的菩萨或鬼神。因此，在黑水藏族民众所述之周仓与观音打赌的故事中，除了此口述文本表面所陈述的（语言层面）意义外，在第二层面（神话层面），“面貌粗黑、力大无穷又有些老实（或笨）的周仓”这意符又成为一种指符，对应的指意是“强壮、老实但有些笨，因此居于劣势地位的藏族”。这样的指符与指意，共同构成第二层次的意符“周仓”。

这是个值得参考、借重的分析方法。然而基于一些理由，我觉得难以完全遵循它来诠释、理解一个文本。首先，以同一逻辑来理解图像、语音、文字符号，将它们都视为由“指符”“指意”构成的“意符”，可能忽略了它们（图像、语言、文字）在人类认知与记忆体系中有不同的意义与作用，且在不同的语文体系中，图像、语音与文字符号间的关系也会有差异。以前面所举的两个关于周仓的例子来说，因深受汉文化影响，羌族知识分子所称的周仓其内涵多来自于《三国演义》之文字与图像记忆，这些表征在汉文化的护持下其指意较为稳固。黑水藏族所称之周仓，则多由口耳相传的故事中得其形象、内涵。此地人们受汉藏文化影响深浅有等差，因而他们对“周仓”这汉话符号的认知也有相当的个人差异；有人完全不知周仓为何方神圣，或称周仓便是格萨尔，一位本地史诗中的英雄。因此这语词符号的指意，很容易因言谈对象及当时情况不同而有相当变化。129

其次，罗兰·巴特所称的意符，无论是第一或第二层次意符，似指的是让社会中一般民众或某一阶层的人（如资产阶级者）借以得到共同意义的符号（如红酒对于法国资产阶级者的象征意义）。在文本分析中意符的重要性是毫无疑问的，然而一个词汇（如周仓、荞麦、黄帝）或一个图像（如周仓和关羽图像、黄帝图像），在人们心中可能产生的意义不仅是其为众人接受的指涉意涵（指意），另外，整体叙事结构及该词汇（或图像）在其中的位置，以及传递与接受讯息者当时所处的社会认同情境，都影响人们对一意符的认知。

譬如，前面我所举的荞麦在北川的例子，当今荞麦是在强调及展现羌族认同的情境下，如羌族知识分子与我（一个对羌族文化感兴趣的外来研究者）彼此交往之情境，才通过文字（关于荞麦为羌族特色食物的书写出版）、语言（羌族知识分子对外人强调此羌族特色食物的言谈）、实物（荞麦面、荞麦馍馍）、社会集体行为（在餐宴中展示此羌族特色食物的言行）等符号媒介，而成为带有“羌族”（或羌族本质）指意的意符。然而在日常生活中，荞麦或只被人们当作是一般粮食，或被视为粗粮，或相反，被视为绿色食品，端视当时的“情境”，以及包含荞麦此一意符的整体“文本”而定。130

最后，也是最重要的，符号得其特殊社会意义，经常由于该符号存在于一结构化的文本中，且此结构化文本有其对应的结构化情境。譬如，“箕子”此一指符对于具相当历史知识的中国人来说，其指意为“商末一个因劝谏商王未成而远奔于朝鲜的殷商王室贵族”。中国史籍中除箕子故事外，还有类似的以太伯、庄蹻、徐福、盘瓠、淳维等为主角的历史故事。这些历史文本的共同结构是：一个受挫的或失意的英雄，自中原远走边远他乡，而成为当地的王（或始祖），并为当地人带来文明教化。它们以隐约的方式流露一种讯息：“连一个在中国（中原）受挫折的失意英雄都可以成为边远异国的王，并为当地人带来文明教化，中原的文明核心地位自然是无可置疑。”它们共同的文本结构，对应着特定的情境结构—中原之人的我族中心主义。便是在这样的我族中心主义情境下，许多中国人心目中“箕子”的指意转变为“一个开化朝鲜人的古代中国英雄”。

总之，无论是以话语、文字或图像表述的意符，它们都有人们在日常生活中借以彼此沟通的普遍指意，也在特定情境下产生的延伸、喻示指意；后者以隐喻的方式影响人们的认知，因而强化相关情境。无论如何，它们都在叙事及叙事结构中，以及在叙事产生的社会及个人认同情境中得其意义。也因此，我们可以从叙事结构与情境结构之关系，来了解一个词汇与具结构性的叙事为何会被人们自然化（naturalize），让人们“不知不觉地”受其影响。

第七章　文本结构与情境结构

为何在一社会中，经常有许多结构类似的文本被创作出来？一位作者在什么样的动机与过程下，创作这些符合某种结构的文本？社会如何导引或强制其成员依循某种规律（结构）来产生一些文本（也是社会记忆与表征）？个人是否可能违反社会所规范的“结构”，创作出一些对社会而言“异类的”文本？这些问题，也涉及一个社会如何延续、如何变迁。在这一章中，我将从文本结构与社会情境结构（以及符号与结构）之间的关系，来说明如何从文本分析中了解相关的社会情境及其变迁。

前面我曾提及，人类以种种生产与交换策略生存于一空间环境，并集结为各种社会群体、设立群体边界，以进行资源的保护、扩张与分配，如此逐渐形成一较稳定的人类生态体系，也就是社会情境本相。人类生态体系有其稳定性，这是因为，社会经常发展出一些与其内在结构相应和的“规范”来控制种种社会表征，包括人们的社会行为与所创作的物象，以及人们所传述及书写的历史与神话文本等等。这些符合规范的社会表征也是社会记忆的一部分，它们的存在、展现、流传，能巩固与强化人类生态体系下的社会本相。

我们以中国古代的汉帝国为例。由战国至秦帝国时期，可说是东亚大陆上一个人类生态体系的形成期，随后出现的汉帝国则是这一人类生态体系完成后的政治载体。汉帝国自身便是一庞大的结构化情境，其内又包括许多不同层面的次级情境。譬如，帝国的领域资源边界、边疆情境，帝国内的郡县、乡里、家族与家庭等情境，社会中的父子、长幼、男女、贫富、贵贱以及各种职司人群间的阶序高下情境，等等。以上这些情境结构皆有其对应的文本结构。由狭义的文本（语言文字表述）与文本结构来说，譬如，中国的正史、方志、族谱等都是文本结构，我们可称之为“文类”，它们让一作者写出合于某种规范的正史、方志与族谱。这样的正史、方志与族谱文本，又分别强化帝国、郡县与家族情境。

广义的文本也就是各种的社会表征，它们亦有与之相应的、更普遍存在的各种结构。譬如，帝国之种种“制度”，边防制度、郡县制度、朝廷官制等等；“组织”，如郡、县等地方治理组织机构，以及家族、家庭等亲属组织；“伦理道德”，让人们在君臣、父子、长幼、男女关系下产生合宜行为之社会规范；“宗教与风俗习尚”，让人们在日常生活中，或在定期之节日仪式中，产生模式化个人或集体行为之社会文化。如此，在帝国边防制度与军事组织下，每一模式化之军事行动皆造成一些社会表征与记忆，强化汉帝国此一人类生态体系的边疆情境。每一个人在朝廷、乡里或家庭中依循朝仪、道德、礼法、习俗而为的种种言行，也成为模式化的社会表征；它们在人们心目中产生的印象与记忆，强化相关的君臣、父子、长幼、男女等社会区分情境。

以下本章的讨论将聚焦于三种文本结构：历史心性、文类与模式化叙事情节。它们所产生的是狭义的文本，以语言文字表述且与“历史”有关的文本。

文本结构一：历史心性

历史心性，更清楚地说应为产生“根基历史记忆”的历史心性，是存在于绝大多数人类社会中的一种历史记忆文化。在第五章中，我对“根基历史记忆”作了些说明：这是一种以人群之血缘、地缘起始及其在时间中之传承为叙事主轴的历史记忆。人们因着这样的历史记忆，建立其“族群”认同与相关之社会人群区分体系。历史心性便是让人们循着一定规律来思考、建构根基历史记忆的一种文本结构。它存在于一社会中，受本地人类生态形塑其结构，并在人们日常生活中得到滋养，因此受它导引、模塑而产生的“历史”也强化本地人类生态本相。

基于对羌族与华夏的研究，我曾提出两种不同的历史心性，“弟兄祖先历史心性”与“英雄祖先历史心性”。[131]它们都是文本结构，各有其对应的情境结构，也就是说它们对应着不同的人类生态情境。

弟兄祖先历史心性

1990年代我在川西岷江上游进行羌族之历史人类学田野考察，我的研究主题是人类历史记忆与其族群认同之间的关系。当时，我在许多村寨中都曾听得人们说一种本地“历史”；这些“历史”的共同结构是，本地几个村寨人群源起于最早来此的几个弟兄。以下是我在松潘埃溪沟采集的三则口述历史记忆文本。

1.最早没有人的时候，三弟兄，大哥是一个跛子，兄弟到这来了，还一个幺兄弟到一队去了。大哥说：“我住这儿，这儿可以晒太阳。”所以三队太阳晒得早。么弟有些怕，二哥说：“那你死了就埋到我二队来。”所以一队的人死了都抬到这儿来埋。

2.高头来的七弟兄。从那七弟兄，有些安在大尔边，有些朱尔边、纳溪、郎该、尼巴，是这样分出来的。他们是在这个啥子朝代打散的，跑到这来。原来这儿没有人，没有人，这下子七弟兄到这儿；只来三弟兄，还有四弟兄是纳溪安了一个，大尔边，还有尼巴那安了一块，是这样分出来的。还有一个兄弟，我还都记不到。

3.一组的人，以前是三弟兄来的。以前这没得人，三弟兄是从底下上来的。上来坐在月眉子那个墩墩上。又过了一两个月。那个就是；不是三弟兄喔，那是九弟兄，九弟兄占了那地方。三弟兄打伙在这条沟。还有两弟兄打伙在那条沟，大尔边。还有两弟兄打伙在大河正沟，热务区。九弟兄是黄巢，秦朝还是黄巢？秦朝杀人八百万？黄巢杀人八百万。他就躲不脱了，就走到这儿。一家九弟兄就到这儿来了。就是在秦始皇的时候。

文本1讲述的是埃溪沟三个寨子人群的“历史”，文本2与文本3讲的是更大范围包括埃溪沟、大尔边沟与热务沟村寨人群的“历史”。我们可以看出，这样的历史记忆文本有些共同的文本结构：一、它们的内容主要是当今人群的血缘（祖先）与地缘（领域）的起源与传承；二、文本中人群的血缘永远是始于几个弟兄，无名的弟兄，他们分别是当前几个村寨人群的祖先；三、文本叙事中，弟兄祖先历史说明村寨的起源，也说明村寨人群的起源；四、文本叙事中，几弟兄来此之前这儿没有人，此后亦无移民、战争等情节；五、此“历史”中没有女性。

这样的文本结构所对应的情境结构是：一、以人群之血缘与地缘之起源与传承为主轴的“历史”，也就是我所称的“根基历史”，对应的是人类的族群认同情境；二、文本中人群之血缘永远是始于“几个弟兄”，对应的是几个村寨人群（族群）彼此对等合作、区分与争夺的人类生态情境；三、在此族群情境中，人群的血缘与地缘关系为一体，住在同一个寨子或同一条沟中的人们相信彼此有共同祖先（某一弟兄祖先）；四、文本称几弟兄来此之前这儿没有人，此对应的情境是本地族群关系中没

有先来、后到（原住民与新移民）族群之分，也没有征服者、被征服者族群之分；五、此“历史”中没有女性，反映着这是以男性为主体的社会。

这样的“历史”在文献记载与口传记忆中并不罕见，但它们经常被人们视为民间传说或神话，而被排除在“历史”之外。我且举两个例子。以下文本4为1930年代民族学者华企云记录的一则云南“野人”（今为景颇族）所述之传说，文本5为1960年代民族考察者所采集的云南布朗族传说。

4.而年老土人则谓：“我野人与摆夷、汉人同种，野人大哥，摆夷二哥，汉人老三。因父亲疼惜幼子，故将大哥逐居山野，二哥摆夷种田，供给老三。且惧大哥野人为乱，乃又令二哥摆夷住于边界，防野人而保卫老三。”[132]

5.他们说人是由天漏下来的，当时是四弟兄，后来上天发文于鼓凳（家具）上说：“佤族是老大，布朗和拉祜为老二（双生子），汉族是老三，傣族是老四。因为佤、布朗、拉祜是哥哥，应该让弟弟好过一些，让汉、傣二族住到坝区去。”[133]

这两则传说的共同文本结构是：一、它们的主要内容仍是当今人群的血缘（如三弟兄、四弟兄祖先）与地缘（如山野、坝区等）的起源与传承；二、各个民族之始祖为“弟兄”；三、“历史”说明各族群生存领域（空间）的起源，也解释各族群的起源；四、这些“历史”以父亲或上天的命令，来说明几个族群为何分别居于优劣有别的领域；五、此“历史”中没有女性。

我们再看这样的文本结构所对应的情境结构。首先，这仍是以人群之血缘与地缘之起源与传承为主轴的“历史”，反映的是本地人的族群认同情境。其次，在这些“历史”中各民族始祖为弟兄，反映的是建构及诉说此“历史”者心目中的理想人类生态，几个族群彼此对等合作、区分与对抗的人类生态。第三，建构及诉说此“历史”者，以父亲或上天之意（而非以先来、后到者或征服者与被征服者之区分），来接受并合理化自身居于劣势资源环境之现实。最后，这“历史”反映的仍是以男性为主体之人类社会生态。这两则传说（实为本土观的“历史”），说明在弟兄祖先历史心性下，人们不只以此建构各村寨、各沟人群的“历史”，也以此建构他们与各方“异族”的共同历史，以表述他们理想中的族群关系。

我们再看下一则“历史”，1920年代民族考察者黎光明于川西汶川采集的一则土司家族—瓦寺土司家族—之口传家族史。

6.河南人有桑国泰者，在张献忠剿四川以后带了四个儿子到四川做移民。长子桑英落业于灌县。次子桑贞落业于金堂、彭县一带。三子桑勋回了原籍。四子桑鹏，便来此刻的汶川，到土司家里承袭了土司职。[134]

这个“历史”文本，虽然仍有弟兄始祖之叙事结构，但它与前面几则有明显的差别。首先，这“历史”始于四弟兄的父亲，一个有名有姓有祖籍的人，且始于一个中国历史上的时间点。因着这些汉人的血缘（桑姓）、空间（河南）、时间（张献忠剿四川之后，指明末清初），这“历史”成为一“家族史”。它并非“所有人的历史”，也不是“全部的历史”，而只是主体人群（汉人）中部分人群（瓦寺土司家族）的“历史”。其次，“历史”中人群的血缘与地缘关系分离；来到汶川的“弟兄祖先”并非所有汶川人或土司领民的祖先，而只是土司家族的祖先，他的三个弟兄亦非所有灌县、金堂、彭县及河南人的祖先，只是各地某桑姓家族的祖先。这样的历史记忆文本，反映及强化叙述者的家族（族群）认同；他认为该家族并非本地土著，而乃汉人之裔，以及认为该家族在川西（以灌县为喻）、成都平原（以金堂、彭县为喻）以及中原（以河南为喻）都有些弟兄家支，此也隐喻着土司家族与远近“汉人”都有对等的血缘联系。这样的历史记忆文本产生于一种“汉化”情境，它也反映及强化这情境。

通过这样的文本分析，特别是多种文本间的结构性变化（文本与情境间的对应关系），我们可以借此深入了解与文本对应的“情境”及其变化。譬如，上面文本6所显示的“汉化”情境所造成的历史文本变化：由于采用汉姓而造成“历史”中本地人群之血缘认同与地缘认同分离，又由于汉姓、省籍与中国历史记忆相联结，因而本地“历史”成为外界“大历史”（典范中国历史）的一分支。这些细微但关键的文本变化所反映的“汉化”情境，是只着重“表相”之汉化研究难以察觉的。

无论如何，前述这些个人的历史记忆文本都循着一种文本结构—弟兄祖先历史心性—而被建构。与此相应和的情境结构，便是各族群“内向式地”共同保护、区分与争夺本地生存资源的人类生态。这样的人类生态情境，最常见于封闭的山间村落人群之间。如在松潘埃溪沟，三个寨子坐落于这条沟中，它们各有各的资源领域，又共同保护及对外垄断本沟的资源，并在边界模糊的地方彼此争夺资源。这样的人类生态中最重要的情境结构便是各人群间的合作、区分与对抗，而这样的结构也反映在文本中“弟兄”此一结构性符号上—“弟兄”隐喻着人群间的合作、区分与对抗。

英雄祖先历史心性

与此截然不同的一种历史心性—英雄祖先历史心性，它所产生的“历史”是生活在阶序化“文明先进”社会中的人们所熟悉的；如以黄帝为始祖的华夏历史，以后稷为始祖的周人历史，以檀君为始祖之朝鲜民族史，及以亚伯拉罕为始祖的许多西亚民族之历史。以下几则是中国历史文献所见，人们在此历史心性下建构的“英雄祖先历史”。

7.楚之先祖出自帝颛顼高阳；高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。吴回生陆终，陆终生子六人，坼剖而产焉。其长，一曰昆吾，二曰参胡，三曰彭祖，四曰会人，五曰曹姓，六曰季连，芈姓，楚其后也。昆吾氏，夏之时尝为侯伯，桀之时汤灭之。彭祖氏，殷之时尝为侯伯，殷之末世灭彭祖氏。季连生附沮，附沮生穴熊。其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。135

8.秦之先，帝颛顼之苗裔孙，曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土……舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国，或在夷狄。

9.初，北夷索离国王出行，其侍儿于后妊身。王还，欲杀之。侍儿曰：前见天上有气大如鸡子来降我，因以有身。王囚之，后遂生男。王令置于豕牢，豕以口气嘘之，不死。复徙于马兰，马亦如之。王以为神，乃听母收养，名曰东明。东明长而善射，王忌其猛，复欲杀之。东明奔走，南至掩㴲水，以弓击水，鱼鳖皆聚浮水上。东明乘之得度，因至夫余而王之焉。136

以上三则历史文本，与前面那些“弟兄祖先历史”有相似的地方，也有相当明显的结构性差别。相同的是，以上三则文本的内容也是一人群的血缘与地缘的起源与传承。因此它们与“弟兄祖先历史”一样，都是根基历史，它们对应的是人类的族群（楚、秦、夫余王室等家族）情境。它们之间的差别是，首先，在后者这三则文本中，人群之血缘均始于一个出生神奇或有特殊功绩的“英雄祖先”，而非几个无名的弟兄；它们所反映、对应的是人群、资源与权力集中化且阶序化的社会，而非分散化、平等化社会。其次，不同于“弟兄祖先历史”中各人群间的血缘、地缘关系始终如一，此三则文本（及其后续内容）中的英雄祖先及其后裔，因受封、迁徙或征伐，而造成多元的血缘、地缘关系（有征服者与被征服者、有故土与新疆）；此对应的是，面对生存资源匮乏，人们可借着迁移、征伐来对外获得领域与人力资源的人类生态（相对于在一地域内各人群彼此区分与争夺地盘的人类生态）。第三，这些文本叙述的

并非本地所有人的“历史”，而只是统治者家族的“历史”，此对应的是有统治者与被统治者之分的社会情境。

上述文本7与文本8还有一共同处，它们称春秋战国时的楚国与秦国王室家族英雄祖先的子孙，有些在中国，有些在夷狄（或蛮夷）之中。这两篇文本都出于司马迁所作《史记》一书，该书对于东周时的吴国、魏国王室也有类似记载，称其祖先的后代或在中国或在夷狄。产生如此模式化文本叙事的情境是当时—战国时期至西汉前期—华夏向华夏之域（国）周边的扩张。《史记》称吴、秦、楚王室的先祖（颛顼、帝喾）都是黄帝子孙，因此，称其后裔子孙“或在中国，或在蛮夷”，一方面表示在作者司马迁（或战国后期至西汉前期之华夏）心目中，秦、楚、吴等国（地）居于“华夏边缘”，另一方面也暗示“蛮夷”中亦可能有华夏子孙。这是一种扩张性的我族想象；只要秦、楚、吴等地之人接受这样的历史记忆，其地便成为华夏子孙（统治）之域，其人也成为华夏了。

几乎在所有“文明社会”中，人们所相信的本族群“历史”都是始于英雄祖先的历史记忆与叙事。所谓文明社会，便是（人、资源、权力）集中化且阶序化的复杂社会。“我们”多为文明社会中人，因此不容易怀疑这样的“历史”。它们经常根据的是过去真实发生的事。譬如，简明而典范的台湾史可略如：三百多年前，英雄郑成功驱走了荷兰人，率闽粤军民来台垦殖，到了上世纪中叶，另一个英雄蒋中正又率一批军民来此……又如，典范美国史将乘坐“五月花”号客船来到美洲的欧洲移民之英雄事迹作为重要历史起点。我们无法怀疑这些英雄及其事迹的真实性。然而，只要将英雄及其事迹写成“历史”，便必然涉及对史料的选择、忽略与遗忘，也涉及以特定之文本结构与符号，以及符号的衍伸意涵（隐喻），来完成此英雄历史叙事，让它产生现实社会意义。

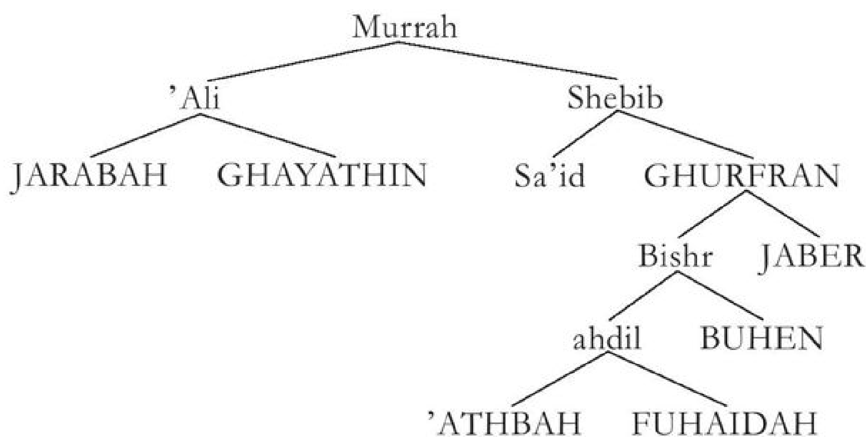
如在台湾，这样的“历史”隐喻着郑成功为所有闽南人及客家人所信奉的英雄祖先，蒋中正为所有外省人所信奉的英雄。因此争论蒋中正在台湾之历史功过，一直与台湾的省籍族群矛盾，以及蓝（国民党）绿（民进党）政争，难以脱离关系。在美国，强调“五月花”号英雄祖先之历史，也便是强调欧系白人在当前美国社会的主流地位—他们，相对于“被征服的”印第安人及“后来的”亚、非、中南美洲裔“移民”，居于征服者与先来者之优越地位。事实上，以上“历史”皆为选择性建构。这些历史文本中的“英雄”（指符），在台湾与美国主流社会意识形态下，其指意分别转变为台湾的“闽南人”“外省人”与美国“欧系白人”的祖先—此远非事实，因而其性质便如罗兰·巴特所称的“神话”。[137]

结合弟兄与英雄祖先的历史心性

在特定人类生态下，有些族群所记忆、建构与想象的我群历史，其内容结构中同时包含“英雄祖先”与“弟兄祖先”两种符号。这种历史叙事结构有几种不同的形式。一种普遍形式为，叙事中仍保留弟兄祖先结构，但出现源始弟兄们的父亲或母亲。前述文本6，其中有弟兄祖先的父亲“河南人桑国泰”，便是这一类型的历史，但这例子中“父亲”的英雄本质并不明显。另外，长久以来流传于滇洱一带的“沙壹与九隆故事”也是此一类型；此“九弟兄”历史故事中出现了他们的母亲—沙壹，但同样的其英雄本质并不突出。

这一类历史心性下之“历史”，最常见的便是，首先，描述一英雄之功绩，然后描述他的儿子们（或以及他们的儿子）之功绩，以及指出他们为哪些族群的祖先。如在《旧约圣经》记载的人类历史中，人类始祖亚当与夏娃有两个儿子，该隐（Cain）与亚伯（Abel），此两弟兄前者是农人，后者为牧人；该隐因忌妒而杀了亚伯，隐喻着早期农人与牧人间的合作、区分与冲突。《旧约圣经》又记载，以方舟逃过大洪水的诺亚与其妻有三个儿子，闪（Shem）、含（Ham）、雅弗（Japheth），他们是当时（圣经内容被建构、书写的时代）西亚人心目中世界各民族的始祖。吐蕃（藏）历史记忆中有“原人六族”之说，称各地吐蕃族群始于六弟兄；此“历史”中提及他们的父亲—阿聂木思赤朵钦波。138

此种历史心性下还有一种特殊的叙事模式，如沙乌地阿拉伯的阿穆拉（āl Murrah）贝都因人的部落“历史”。此一部落族群包括7个氏族，本地人所述说的各氏族“历史”略为：始祖穆拉（Murrah）有两个儿子，阿里（’Ali）与希比（Shebib）；阿里有两个儿子，希比也有两个儿子……如此，各氏族的祖先便是这些成对的“弟兄”之一，以及他们的父亲、祖父等等（如下所示）。人们强调愈早的共同祖先，便能凝聚愈多的氏族；如强调始祖穆拉之记忆，可团结所有7个氏族。



表二　Al Murrah各氏族所宣称的祖源关系[139]

有类似结构的英雄祖先及其儿子们的“历史”，似乎也见于布里亚特蒙古族人（Buryat Mongols）之中。根据人类学者的研究与记录，布里亚特蒙古族分为两大支系，环贝加尔系（Cis-Baikal）与外贝加尔系（Trans-Baikal）；环贝加尔系内有两部族，分别出于两位神性祖先Ekhirit与Bulgat；Ekhirit的子孙又分为左、右两部。[140]如此一层层“成对”的弟兄（及其后裔）团结在其父之下的“历史”，对应的是各部落既对立又能合作对外发展的分枝性部落结构（segmentary tribal structure）人类生态。

在青藏高原东缘各族群中，凉山彝族的历史记忆十分特殊。在这“弟兄祖先历史”流行的地区，一般藏族、羌族家庭的家族史记忆都很浅短，但凉山彝族却有非常丰富的宗族、家支历史记忆。[141]甚至为了记诵这样的家支历史，他们发展出父子连名制以便于记忆。凉山彝族所叙述的本族群历史或各家支（氏族）之历史，亦多兼含“弟兄”与他们的“英雄”父亲。以下是两个例子。

10.（大洪水之后）只留下仲牟由一人，仲牟由没有人跟他通婚，天帝策耿苴才把三家君主的女儿，以色汝仰为媒，嫁给仲牟由。波仙痴的女儿痴以姑吐嫁后，生了穆阿怯和穆阿枯二子。穆阿怯是武氏族的祖宗，穆阿枯是乍氏族的祖宗。努山嫩的女儿嫩以米冬嫁后生了穆阿赛和穆阿卧二子。穆阿赛是糯氏族的祖宗，穆阿卧是恒氏族的祖宗。顾仙尼的女儿尼以弥布嫁后生了穆克克和穆齐齐。穆克克是布氏族的祖宗，穆齐齐是默氏族的祖宗。[142]

11.我们吉克氏族的先祖“吉克”是出生在四川凉山州美姑县境的龙头山脚“吉鸠海玛”，即今美姑县甲谷区尔琪乡核马村。吉克生七子，即是有名的“龙头山下吉克七祖”。吉克七祖除了杰贺杰牟两祖（即六房及七房）迁居云南昭通一带外，其余一至五房都留居美姑。[143]

这样的历史记忆，其中有“英雄祖先历史”中的迁徙、征伐等因素，这是“弟兄祖先历史”中缺乏的。又因人们所相信的“历史”中，英雄祖先及其后裔有对外的迁徙、征伐，因此“现在”人群的血缘与地缘关系分离，如文本11称吉克家族分居于云南昭通及四川凉山州的美姑，此亦与“弟兄祖先历史”中人群血缘与地缘关系为一体有很大的差别。这一类型历史心性所产生的历史记忆，其对应的人类生态与族群认同情境为，首先，既有各大家支内部（兄弟家支间）的区分与对抗，又有各家支（共祖家支间）的团结对外，以保护及扩张群体之生存资源。其次，在这样的人类生态中，彝族能够扩张其生存领域资源乃因其根基历史记忆中的人群血缘与地缘关系分离，且血缘关系远重于地缘关系，如此让几户至远地开荒的彝族家庭，必要时仍可得到各方本家支的奥援。近代以来，凉山彝族便靠着这样的家支历史记忆，与由此产生的家支组织与认同，成功地往西、西北、西南等方向的白族、纳西族、藏族地区扩张其族群栖地。

面对生存资源匮乏，羌族与嘉绒藏族之人类生态是以内向式的合作、区分与对抗来解决问题。凉山彝族之人类生态，除了区域内各家支间的合作、区分与对抗外，亦能团结以外向式的手段来扩张生存领域资源。彝族与藏、羌族在历史记忆与人类生态上的差别，以及彝族在中国西南各族群间的“掠食者”强悍形象，反映着结合“弟兄始祖”与“英雄始祖”的族群起源历史记忆可能是人类由较分散、对等之社会，朝向集中化、阶序化社会发展之过渡或初成阶段的一种“历史心性”产物。

“弟兄”与“英雄”历史心性人群接触之情境

了解历史心性（历史文本结构）及其与人类生态（情境结构）之间的关系，特别是它与人类族群认同体系之关系，可以让我们借着分析一些历史文本，来探索它们所对应、反映的古代人类生态情境。由古代华夏之英雄祖先历史记忆，以及它们所反映的人类生态，我们可以知道“英雄祖先历史心性”在人类复杂化社会（complex society）演进上，也就是人类朝向对内权力与资源集中化、阶序化并对外扩张领域资源的人类生态—或简单地说，“国家”—的发展上，有十分关键的重要性。相对于此的“弟兄祖先历史心性”社会，在与前者相遇时自然很容易成为前者的猎物，或同时也被迫接受前者给予之“历史”。

我举一些历史文本为例，说明此两种不同历史心性及人类生态人群接触的情境。以下三则文本，第一则出于宋代《太平寰宇记》，第二则为1930年代民族学者在云南江心坡（今景颇族地区）记录的传说，第三则出于东晋时的《华阳国志》。

12.五溪谓酉、辰、巫、武、源等五溪。故老相传云：楚子灭巴，巴子兄弟五人流入五溪，各为一溪之长。一说，五溪蛮皆盘瓠子孙，自为统长，故有五溪之号，古谓之蛮蜑部落。[144]

13.土人种族甚多……或谓彼等为蚩尤之子孙……而年老土人则谓：“我野人与摆夷、汉人同种，野人大哥，摆夷二哥，汉人老三。因父亲疼惜幼子，故将大哥逐居山野，二哥摆夷种田，供给老三。且惧大哥野人为乱，乃又令二哥摆夷住于边界，防野人而保卫老三……”[145]

14.（巴志）洛书曰：人皇始出，继地皇之后，兄弟九人，分理九州为九囿。人皇居中州，制八辅。华阳之壤，梁岷之域，是其一囿。囿中之国，则巴蜀矣……（蜀志）蜀之为国，肇于人皇，与巴同囿。至黄帝，为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾，封其支庶于蜀，世为侯伯。[146]

文本12中包含两种历史心性之历史叙事：五溪蛮为“巴子兄弟五人”之后的说法是一“弟兄祖先历史”，称他们为“盘瓠子孙”则为一“英雄祖先历史”。在上一章中，我已对出于《后汉书》的盘瓠故事作了些说明。《后汉书》作者以此解释南方“长沙、武陵蛮”的祖源。[147]武陵蛮所指的地域人群在今湘西，约略便是宋代《太平寰宇记》所称五溪蛮之域。魏晋南北朝以来，中原人称南方蛮夷为“盘瓠”后裔，表现他们对后者的鄙视—在英雄祖先历史心性下，以及在我族中心主义下，人们常以“历史”来想象边远异族为一被打败或受挫，而自中原出走的英雄（或被污化的英雄如盘瓠）之后裔，以此表述他们低劣的族群本质。另外，《太平寰宇记》文本提及五溪蛮为巴国王室五兄弟的后代之说，并称此说为“故老相传”，可见湘西山间村落曾是“弟兄祖先历史心性”及相应的

人类生态流行的地区。148

文本13，同样的，称本地土著（今为景颇族）为“蚩尤子孙”，隐喻着他们是被汉族祖先（黄帝）打败的英雄祖先（蚩尤）之后裔。而野人、摆夷、汉人的始祖为三弟兄的说法，则是本地人（年老土人）在其“弟兄祖先历史心性”下的历史想象与建构。这“历史”以始祖“三弟兄”隐喻着三个民族间应有之对等合作、区分与竞争的族群关系，又以“父亲疼惜幼子，故将大哥逐居山野，二哥摆夷种田，供给老三”，来解释当前汉族占优势、傣族种田向官府纳粮、野人住在山上的不对等民族境遇。虽然如此，宣称野人为“大哥”的后裔，也流露诉说此“历史”者的族群自尊与情感。

文本14出于4世纪蜀人常璩所著《华阳国志》，内容是蜀人（帝王）的祖先源流，因此这可以被视为蜀人所宣称的根基历史。前段文本出于该书的《巴志》，“《洛书》曰”之后是一“九弟兄祖先历史”；后段出于该书的《蜀志》，是一以“黄帝”为始祖的“英雄祖先历史”。两段文本都解释了“巴蜀之人”与中原华夏之间的关系。人皇九兄弟祖先历史中的“弟兄”，隐喻着巴蜀、中原与其他各地人群应有对等合作、区分与竞争的族群关系。然而称居于中州之囿（域）的人皇控制着其他兄弟所居的周边（辅）之域，巴蜀古帝王也是人皇弟兄之一，则又隐喻着中原华夏为我族核心，巴蜀为边缘的华夏。文本后段，《蜀志》称巴蜀古帝王为黄帝后裔的历史，自然隐喻着巴蜀之人亦为华夏。称蜀是帝喾的舅国（帝喾母为蜀山氏女），表现巴蜀之人面对中原华夏时的自尊与自傲，149然而称帝喾封其“支庶”（而非根干嫡子）于蜀，则又承认自身为边缘的华夏。总之，产生此两段文本的是“弟兄祖先历史心性”与“英雄祖先历史心性”所代表的两种人类生态体系接触之情境，以及在此接触下蜀人自居于“华夏边缘”的认同情境。

另外值得注意的是，此文本称人皇九兄弟之历史出于“《洛书》”记载。在此，“《洛书》”此一指符，其指意隐喻着此说非常古老或不可信；古蜀帝王家族（也比喻蜀人）为黄帝后裔，才是作者常璩相信的历史。文本12中的“故老”与文本13中的“年老土人”作为指符，其指意与文本14中的“《洛书》”类似，都表示这些说法古老、不可信，或是已成为过去的社会记忆。此也显示两种历史心性接触情境中，它们分别产生的“历史”论述权力之高下。

最后我要说明，历史心性并非只是一种文本结构，它是与最基本的人类生态情境密切结合的一种社会文化；根基历史之文本结构，如弟兄祖先历史心性，只是其面相之一。历史心性让我们创作及相信有特定叙事模式的“历史”，也让我们产生模式化的行为。譬如在英雄祖先历史心性下，16至20世纪初的欧洲殖民帝国主义者不但常为他者建构“我们中的失败者远走他方而成为他们的始祖”这样的英雄祖先历史，150有些人也以其英雄式的行动深入远方异域，企图创造“来自文明核心的人在异国蛮荒之域被土著奉为王或神”这样的历史，但更多的是遵循此叙事模式的历史故事被写成小说、拍成电影，151甚至成为学术著作。152

历史心性让人们相信具特定叙事结构的历史，因此它也导引人们识别“历史”与“神话传说”。也就是说，“历史”与“神话”的区分原则并非放诸四海皆准，而是深受人们的历史心性影响；在特定历史心性下一人群所认知的“历史”，在另一历史心性人群看来可能便是“乡野传说”或“神话”。关于此，本章前面提及的瓦寺土司之家族史（见文本6），便是个很好的例子。此文本出于20世纪上半叶之民族考察者黎光明、王元辉的考察报告。关于此文本，黎与王在报告中写道：“由一个索家土舍口里，我们听得一种传说：河南人有桑国泰者，在张献忠剿四川以后带了四个儿子到四川做移民……”[153]黎与王称这样的历史叙事为“传说”。另外，关于瓦寺土司家族的祖源还有一种说法，此说为民族学者马长寿于1940年代得于土司家族的一个喇嘛。马长寿在其著作中写道：“汶川涂禹山瓦寺土司官廨，龙书喇嘛告余以瓦寺土司之起源神话，与绰斯甲所闻者略同。照录如下：天上普贤菩萨化身为大鹏金翅鸟曰琼……”[154]如是，马长寿称此为“神话”。显然，弟兄祖先历史心性下人们所相信的“历史”，在英雄祖先历史心性下的黎光明、马长寿等人看来便是“传说”与“神话”。他们心目中土司家族之真实历史，应如本地方志及该家族族谱中的一则历史记载。根据这些记载，土司的祖先来自于乌斯藏，如清嘉庆十年（1805年）所编县志《汶志纪略》中所言：

15.瓦寺土司索诺木氏，旧称桑朗氏，乌斯藏加渴人，其先世雍中罗洛思与兄桑朗纳思霸，明中叶贡方物。正统六年，威州孟董、九子、黑虎等寨生番跳梁。罗洛思奉调出兵，剪除诸番。即驻扎汶川之涂禹山瓦寺地，给宣慰使印，世袭土职。[155]

这是一个“英雄祖先历史”，且被记录在族谱、方志之中，因此得到黎光明等人的信赖。然而马长寿根据《明实录》等书曾指出，这家族应来自于川西南的宝兴，为当地“董卜韩胡土司”的一支系。[156]此说明有时“历史”不比“神话、传说”更真实。

文本结构二：文类

瓦寺土司的祖先为受朝廷之命自乌斯藏来此为中国平乱的英雄，这个祖先源流叙事会被黎光明等人（以及汉历史文化中的“我们”）当作“历史”，不只是因为它符合“英雄祖先历史心性”，也因为它被记载于汉文化中人们所熟悉的族谱、方志这两种“文类”之文本中。以下我便借此介绍影响文本叙事的另一种结构—文类，以及与其对应的社会情境结构。

在过去的著作中，我曾对文类作一简单的定义：文类是一种被沿用而产生许多文本之范式化书写、编辑与阅读模式。譬如，中国历代朝廷所编的“正史”，它们有范式化的书写体例与用词，有范式化的编修过程，有具相同知识与文化背景的作者与读者群（士人）。当一位古代作者在受命编写正史时，他知道应如何循正史文类结构来书写；一位士人在阅读此文本时，也因文类概念而知道这是一部正史，一种比“野史”“乡野传说”可靠的历史记载。因此，文类不但影响个人之文本创作，它也左右读者对文本的阅读与认知。[157]依此定义，方志、族谱、墓志、异域风土志、警世与讽世小说等等，都是传统中国的重要文类。当代政治社会报导与评论刊物、名人传记、自传、武侠小说、游记，以及学术著作如民族志、民族史等等，都是近现代重要文类。以更宽广的定义来说，有模式化内容的电影、电视剧等等，也可被视为文类。如同历史心性有其对应的情境结构，文类作为一种具内在结构的叙事法则，亦有其对应的情境结构。

以下我主要以中国的正史与方志为例，来说明文类与文本间的关系、文类的形成过程，以及作为文本结构之文类与情境结构之间的关系。

正史文类与中原帝国情境

“正史”指的是中原帝国历代朝廷官方修纂之史书，由《史记》到《明史》共24部，或加《清史稿》共25部，一般称之为二十四史（或二十五史）。《史记》写成于西汉前期，这是中原帝国经秦统一后，其政治、经济与社会体制趋于稳固的时期；尚未完成的《清史稿》脱稿于民国初年，正在最后一个中原帝国王朝清代结束后不久。这可以证明，与正史文本结构对应的情境结构是中原帝国，同时也说明文本与情境有共相始终的密切关系。帝国情境产生正史文本，而正史文本也维系及强化帝国情境。中原帝国情境有其结构性，以政治权力维系此结构及相关人群之利益，因而正史文本亦有其结构，此便是正史文类。正史文类的结构及其权威性受政治权力的维护，以保证能借此产生合宜的正史，以这样的正史来巩固帝国情境，让此一人类生态体系内的君臣、官民、百业、藩属等等，各安其位，各守其分。

文类形成的过程约为，在同样或类似的社会情境中，一个新创作的文本对前之文本的模仿、攀附。以正史文类来说，那是《汉书》《后汉书》之作模仿《史记》创下的体例，只略加修改而成书，后代修史者又模仿《史记》《汉书》《后汉书》之体例，如此形成一些稳定的正史内容结构。那么，司马迁作《史记》时为何未模仿前之著作如《国语》《左传》之体例？为何司马迁在作《史记》时要创造新的体例？他如何创造新体例？以及，为何他所创的历史书写体例会被《汉书》《后汉书》作者班固、范晔等人遵循？

对于这些问题，一个简单的答案便是“情境”—中原帝国情境。司马迁生存在一个新的历史时代情境，由秦统一至汉初形成的中原帝国情境。这个帝国情境，有不同于战国时期诸夏之国的政治社会体制、组织与权力关系。司马迁对这个现实情境及其历史意义有深入的体认。司马迁的《史记》之作，便是通过选择、组织“过去”来合理化他所理解的“现在”。因此可以说，《史记》文本摹拟的是“现实”（reality）。

在此，我所称的“摹拟”（mimesis）借自埃里希·奥尔巴赫（Erich Auerbach）之名著《摹拟》（Mimesis：The Representation of Reality in Western Literature）[158]一书中的概念，但与之有些不同。奥尔巴赫所言之“摹拟”，如其书之副标题所示，指在文学创作中作者如何以文字描述其心中构想或认知的真实社会场景。而我所称的“摹拟”，指的是人们对“历史”的回忆与建构如何受当前社会情境影响，因而将社会情境反映在其创作的“历史”文本中—人们以“过去”摹拟当前现实，也因此合理化现实。便如一位松潘埃溪沟羌族老人以本地“历史”来摹拟、形塑本地社会现实，司马迁也以其《史记》之作来摹拟、形塑汉帝国之政治、社会与经济现实。以此而言，后者并不比前者更高明。然而汉帝国之社会比起埃溪沟羌族社会复杂得多，因此司马迁的历史建构工作也相对地复杂得多。而且，我们可以说，司马迁的《史记》之作是对一全新的现实

（汉帝国之人类生态与社会情境）之完美摹拟。这样的“历史”，让生活在现实中的人们感觉此“历史”十分真实，因此也让现实在人们心中有无可动摇的合理地位。借着这样的“历史”，司马迁和与其有类似知识背景的同代人，不着痕迹地完全融入汉帝国社会现实之中，如一只蝴蝶摹拟枯叶，而完全与其环境背景融而为一。因此mimesis在此译为生物学名词“拟态”更为恰当；如一个生物为了自身的安全或生存优势，而摹拟周遭之物以改变自己的形貌，将自己融入或隐入大环境之中。《史记》之内容有本纪（12篇）、表（10篇）、书（8篇）、世家（30篇）、列传（70篇）等篇目。“本纪”记载的是帝王之事；其首章《五帝本纪》及随后的夏、商、周、秦与诸汉帝之本纪，说明黄帝与其后裔帝王之“整体”血缘联系，以及他们征服、统御的“整体”空间领域。“表”将所有重要人物与事件系于一个简要的血缘、空间与线性历史时间之整体架构之中。首章《三代世表》表现的是夏、商、周三代帝王及东周诸侯之黄帝血脉；随后的十二诸侯、六国等年表，将诸侯、贵族之相关史事系于此整体时空架构，以表现其“部分”或“地域性”。“书”的各篇内容有亡佚，然而由后人续补的部分看来，它们主要描述的是由天文、地理到人文世界之秩序，以此对应于华夏之国的内在“秩序”。

“世家”记诸侯、王者与贵戚家族之血脉传承及相关事件。世家各篇内容大多首先提及这些王侯家族的血脉传承，绝大多数为黄帝后裔支庶，接着说明其家族始祖辅佐帝王之功；其叙事要旨在于表述“枝”与“干”，“边缘”与“核心”之间的关系。如首篇《吴太伯世家》，通过其文本中的太伯事迹，长江下游的吴地成为边缘的华夏子孙之国。最后，“列传”记载华夏之域中个别、各类型人物之事迹功过，以及描述四裔和域外方国之风土民情及其与中国的往来互动—这是描述域内的华夏人物以表现华夏内涵，及以描绘域外的他者来刻画华夏边缘。

可以说，《史记》的篇章结构及其内容，反映着秦汉帝国的本质：一个实现华夏人类生态体系的政治社会结构。春秋战国时期逐渐形成的华夏认同，自身便蕴含着一种人类生态蓝图，包括哪些地方为华夏的资源领域，哪些人应被排除在华夏之外，华夏的资源、权力如何在该群体内做阶序化分配等等。秦汉帝国的政治社会架构，以及人们在此架构下产生的政治、军事与社会活动，都让这样的人类生态体系得以实现。因此，华夏认同与秦汉帝国为情境、本相，《史记》便为此情境、本相的文本表征。也可以说，《史记》为汉代华夏之人建构一个典范的社会历史记忆，包括以“黄帝”为共同血缘起始的根基历史，以“四裔”为他者的异社会文化描述，以及刻画华夏内部之阶序性与多元性的人物书写。如此，《史记》的篇章结构与内容也是一个人类生态蓝图，符合当时社会主流群体之意识形态与阶级利益。

在西汉之后相继产生的东汉、魏、晋帝国，在人类生态情境上延续着秦汉帝国，没有太多的改变，因此《史记》的篇章结构被后之历史书写者模仿，而形成正史文类—情境结构与文本结构同时完成，并且相生相成。甚至于，依循正史文类的历史书写，受到历代中原帝国制度化的支持（如修史制度的建立），以保证能产生合宜的典范“历史”。司马迁

之后，所有正史作者在书写王朝历史时都进行着两种摹拟：一是他们所存在的帝国情境结构，二是《史记》及其他正史创下的文类结构。正因如此，正史文类并非一成不变。如《汉书》中无“世家”，又改“书”为“志”，“志”中又有首创的“地理志”；这些体例也为后世遵循，而成为正史文类的一部分，即正史文类中的次文类。《后汉书》中有本纪、列传、志，而无表。《三国志》《南史》《北史》等皆只有本纪、列传。每一种文类及其内部次文类的修饰与改变，都有其相应的社会情境变迁。如魏晋南北朝时北方多国分立，因此唐代所修《晋书》中有“载记”，以记载正统王朝之外所谓“僭伪”政权之人与事。总之，每一代的正史作者都因其存在的帝国情境，以及其个人的地位、处境，调整他们对正史文类的选择、依循，而有创新或违逆，如此产生的每一部正史文本都参与界定正史文类。

方志文类与地方情境

在汉代以后，以中原帝国内一地方之山川、物产、人事、历史为描述对象的书写渐多，逐渐形成一种模式化书写体例。具此体例的著作一般称为方志或地方志。因此地方志也是一种文类，一种文本结构，它产生有类似结构的文本。同样的，它有其对应的情境结构，也就是中原帝国内的地方情境—地方是整体帝国空间、人群、行政的一部分，且地方、部分从属于整体帝国。这是无可动摇的现实本相；地方志书写所创造的社会记忆，其功能便在强化这样的现实本相。

著于公元4世纪晋代的《华阳国志》，被认为是中国最早的方志著作之一。[159]若我们着眼于文类，一种书写范式，那么这本著作更毫无疑问地是中国方志文类之祖，因它开创了许多后世方志的书写结构模式。

《华阳国志》作者常璩为东晋时的蜀郡江原人。他从小成长于一个乱世；巴蜀在隶属于秦汉帝国五百余年之后，此时因中原的东晋王朝无力统辖如此广土众民，而让本地落入豪强割据的局面。常璩的家族也是当地巨族，为避此世乱，该家族在其族长率领下举族南迁至巴（川南、鄂西）与南中（约指今云南、贵州）等地。常璩则留在蜀，后来并因其才学出众而被揽入本地大成（成汉）王国为官。公元347年东晋伐蜀，大成王国统治者李势降于晋；除了迫于局势外，也因包括常璩在内的朝中重臣们多认为巴蜀不应独立于中原政权之外，而劝李势勿与中原朝廷争衡。常璩此种视中原政权为正统、核心、整体，视巴蜀为整体之边缘、部分的观念，也表现在其所著《华阳国志》之中。另外，巴蜀归晋之后，常氏家族从南中、巴等地返蜀；这样的家族背景，让常璩易于得到关于南中、巴等地之方域、物产与人文方面的知识讯息。

总之，常璩的家世及其所处的地方与时代背景，使得他熟知中原帝国各西南边郡之事，对本地有很深的情感，也让他对此域在整体华夏中的“地方性”及“边缘性”有很深的感受。因而，地方描述、乡土情感以及本地在整体中原帝国中的“部分性”，成为其所著《华阳国志》中的内容要旨，此三者也是后世所有方志著作的主要旨趣。

从《华阳国志》的内容中，我们可以了解其文本所反映及强化的情境。在前面我已提及，秦汉帝国是华夏认同的政治体现，是实现华夏人类生态的政治工具；这样的情境、本相表现在《史记》的书写内容上。我们在《华阳国志》中可观察到此种人类生态情境之“部分”（地方、郡）在文本上的展现—在《华阳国志》文本中，不仅华阳之域在空间、政治上为中原帝国的一“部分”，统领本域之人（以巴蜀古帝王家族为代表）也是华夏血脉的一地方“分支”。因《华阳国志》的内容包含人群的“血缘”与“领域空间”的来源与流变，因此它所叙述的“历史”也是一种“根基历史”。

在空间领域书写上，《华阳国志》中《巴志》《蜀志》各卷之起始部分描述本郡的地理空间位置，强调本地为华夏之域的一部分。如在本书首卷《巴志》中，常璩引《禹贡》之说，称大禹治平洪水后，分天下为九州，而巴、蜀所在的梁州便为其中之一。这是以“九州”代表中原帝国之整体空间，以巴、蜀在“梁州”之域来强调本地为整体的一部分。《巴志》中又记载，巴之域在天空星象的位置是“其分野舆鬼、东井”。这是一种特殊的空间表述方法：将肉眼无法见其全貌的整体中原帝国空间，投射、对应于可见的夜空星象上，并以二十八宿（星座）将夜空分区，每一星区或星区之间都对应着中原帝国内某一州、郡之地理空间。这种空间表述的意义是，通过“星野”与帝国之域的对应想象，将不可见的华夏“部分”与“整体”空间关系变为可见的天文图像。在前面第四章中我曾说明，“可见的表征”在强化社会本相上的重要性；由此我们可以体认此种通过“星野”的帝国空间表述法之精妙。

另外，《巴志》在描述巴郡地理空间的内容中有一段文字，“《洛书》曰：人皇始出，继地皇之后，兄弟九人，分理九州为九囿。人皇居中州，制八辅。华阳之壤，梁岷之域，是其一囿。囿中之国，则巴蜀矣。”这段文字所表述的仍是整体帝国空间的核心（中州）与边缘（八辅），以及整体（九州、九囿）与部分（华阳之壤、梁岷之域）关系。同时，在本章前面我曾提及，这是弟兄祖先历史心性下的历史建构。因此，这段文字的原意似为表述巴蜀地理空间在整体华夏之域中的相对位置，但却意外地为一个十分珍贵的古代历史记忆与历史心性保留了一点遗痕。

接着《巴志》又描述三代以来至汉晋，此空间在中国整体疆域之行政划分上的沿革，如梁州、益州之建置与变迁等等，以强调本地在政治统辖上属于中原帝国的一部分。本地在“禹贡九州”及“星野”中的位置，以及在中国历代行政疆域上之归属建置演变，皆成为后世方志首篇的重要内容。

在本地古帝王的“血缘”书写上，《巴志》记载道：“其君上世未闻，五帝以来黄帝、高阳之支庶世为侯伯。”《蜀志》亦称：“黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾，封其支庶于蜀，世为侯伯。”160这些文字以“其君上世未闻”（没听过本地有远古的帝王）来遗忘巴、蜀原有的本土历史记忆，称巴、蜀古帝王为“侯伯”表示他们的尊贵地位为中原帝王所封赐，又称他们为黄帝、高阳之“支庶”，表示相对于华夏核心之黄帝嫡传中原帝王，巴蜀统治者是为血缘上的华夏边缘。

巴、蜀本土历史记忆中的古帝王如蚕丛、杜宇等，在《华阳国志》里并未被完全遗忘，而是被编入华夏历史记忆之中。如《蜀志》记载：“周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。”161周失纲纪，指的是周室东迁后的春秋时期。称蚕丛为“蜀侯”，便是将蜀视为周王朝下的诸侯国；借此作者巧妙地将蚕丛置于华夏历史记忆里的春秋时期政治背景之中。蜀本土历史记忆的“杜宇”也有类似的遭遇；《华阳国志》中有“七国称王，杜宇称帝”这样的记载，此也就是将杜宇置于华夏

历史记忆中的战国初期，并将之视同于该时代“僭越”的东周诸侯。将巴蜀传说中的古代统治者视为黄帝子孙，并将他们置于华夏历史记忆体系之中，如此巴蜀便成为华夏子孙统治之域了。[162]

华夏历史记忆中的古圣王大禹与巴蜀的关系，也是《华阳国志》强调本地华夏性的书写重点。《巴志》中称禹娶妻于涂山，涂山便是巴郡的江州。《蜀志》中称大禹出生于蜀地汶山郡之石纽。然而《巴志》中记载，当禹成为中原帝王而大会诸侯于会稽时，巴蜀的统治王侯也前往与会。这些文本叙事有双重意义：一方面表示巴蜀为华夏政治体系的一部分；另一方面，将大禹—华夏圣王及夏王朝开创者—和巴蜀古王侯分别开来，以示并非一个蜀地君王成为中原华夏帝王，而只是此华夏圣王出生于蜀。《蜀志》之末称“故上圣则大禹生其乡，媾姻则黄帝婚其女”，所表述的也是此意。在这些文本叙事中，作者一方面强调本地之卓越，但又小心谨慎地不逾越、侵凌中原的核心地位，这种书写特色也为后世方志所承继。

《华阳国志》又模仿《史记》《汉书》等中原王朝史籍之书写，以历史人物传记作为该书之内容主体。在这些人物传记中，华夏的社会、道德、政治等价值观，影响或引导作者常璩选择被书写的人物、选择这些人物可被描述的事迹，以及选择用词以构成一历史人物叙事。因此在该书中被描述的或为功勋著世的王侯将相，或为博学著述之士、修道通玄之人，或为忠义、死节、孝子、烈女、隐逸等等。通过对这些本地人物的描述，作者期望表现的是本地社会的华夏性。另外，本书描述公孙述、刘焉、刘璋等人如何“据土乱世”因而“自取灭亡”，称蜀汉刘后主刘禅失败的原因是以“区区之蜀……抗衡上国”，称本地李特、李雄家族建立的成汉王国为“伪僭”政权；这些语法、用词皆表现作者以华夏一统为常、以天下离散为乱、以中原为核心、以巴蜀为边缘的政治价值观。[163]

《华阳国志》所创之书写文本结构，能充分表述（或完美摹拟）“郡县”与“帝国”间的部分与整体关系，一种情境结构，以及兼容并蓄地表达本地知识精英的本土与华夏认同，因此被后世方志作者摹拟，如此产生的方志文本逐渐形成方志文类书写典范。

文本结构三：模式化叙事情节

在思考社会如何教导其成员循一定叙事结构来进行书写时，我想起了一段往事。那是我在小学五六年级时，有一次作文课，老师出的题目是“可爱的小动物”。这题目对于当时的我，以及绝大多数班上同学来说，都实在过于简单。因此一位班上同学这天写了篇很糟的作文，为此受到老师的处罚，这事让我记忆深刻。他写的是他家养的小鸡；他花了许多笔墨来形容小鸡有多么可爱，但在文章之末他约略写道：过年时，小鸡长大了，我们把它炖汤，小鸡吃起来味道也很不错。他被老师叫到讲台上宣读自己的文章，然后被打手心。现在，我们可以认真思考这件事：为何一个小孩忠实地记录一件事，以及自己的感受，会因此被老师处罚？这是否说明，社会经常教导我们一种合乎社会规范的书写，而这不一定是合于事实的书写？

社会所规范之书写结构十分普遍。在中国各种文类中，均常见有模式化、结构化内容情节的文本叙事。较简单的，如在正史之人物传记中常见以“姓、郡望”来为个人社会身份初步定位的书写结构。如《史记》记载，“李将军广者，陇西成纪人也”；《晋书》记载，“陆机字士衡，吴郡人也”。前者，陇西为地缘符号，李为血缘符号，两者结合突显李广为西北名门之裔。后者亦然；吴为地缘符号，陆为血缘符号，两者结合表示陆机出自南方名门。又如前所述，在中国方志书写传统中，以描述本地在禹贡九州及天文星野中的位置，来表达本地为整体帝国空间之一部分的书写，如唐代《吴地记》记载，“禹治水以后，分定九州，《禹贡》扬州之域……当磨蝎斗女之位，列婺女星之分野”，如元代《无锡志》称，“无锡《禹贡》扬州之北境，在天官星纪为斗牛、女之分，而无锡实当女之辰”等等，都是有模式化情节的书写。

较复杂的模式化叙事情节，如中国方志及正史中对良吏、隐逸、烈女等等人物之事迹描述，也经常有特定的书写情节模式。以下是见于《华阳国志》中的两则书写。其一，“玹何，郫何氏女，成都赵宪妻也。宪早亡，无子，父母欲改嫁。何恚愤自幽，乃不食，旬日而死”。其二，“姚超二女，姚妣饶，未许嫁，随父在官。值九种夷反，杀超，获二女。欲使牧羊，二女誓不辱，乃以衣连腰自沉水中。”[164]这两则记载显示，女性为了不失节而自杀之模式化情节，是为中国方志文类士女传中的一种书写结构。

英雄征程记与英雄徙边记

在《英雄祖先与弟兄民族》一书中，我曾提及两种历史文本之模式化情节，“英雄征程记”与“英雄徙边记”。[165]它们都是文本结构，也是人类历史记忆与叙事文化的一部分，存在于有英雄祖先历史心性的人群社会中。或者说，它们是英雄祖先历史心性之历史记忆文化下的一种次文化。

含有“英雄征程记”模式化情节之“历史”常见于世界各文化圈中。在人们心目中，它们以历史或神话传说的形式来解释一族群或民族的来源。这种“历史”的共同叙事结构为：一个英雄（神、帝王或始祖）在广大地理空间中游历、征伐之经过。藏文化口传史诗《格萨尔王传》中格萨尔的四方征伐，中国古文献《穆天子传》中穆王的征伐，《史记·五帝本纪》中黄帝之四方征伐，日本《古事记》中神武天皇的东向征伐等等，都是循这一类模式化叙事情节产生的文本。

最早，我是从羌族研究中认识这种有模式化叙事情节之“历史”。羌族有一部口传经文《赤吉格补》，内容述说一个英雄“赤吉”为了报杀亲之仇，而率羌兵到处征战的故事。[166]该经文称，赤吉率兵由松潘沿岷江而下，经过宗渠、石鼓、南兴、木托（以上皆在茂县）、汶川、绵篪、娘子关（映秀）、灌县等地，都对这些地方的“寨首”说明其出兵缘由，因而未受拦阻。当他前进到川西平原上的郫县时，便与当地“寨首”打了起来。在《羌在汉藏之间》一书中我指出，这是羌族认同尚未形成时的20世纪上半叶，本地见闻广的端公（祭师）所建构的一种“历史”，借此他们想象一个不是“汉人”也非“西番”的我族人群与其领域范围（由松潘到灌县）。这是十分质朴、简单的“英雄征程记”历史记忆，也是“英雄祖先历史心性”之产物。在岷江上游各村寨社会中，人们常以“弟兄祖先历史”来支持各沟、各寨人群孤立的“尔玛”认同。因此，在超越“尔玛”之较宽广我族认同出现的时代情境中，同时出现“英雄征程记”历史记忆，这是十分值得注意的现象—此显示这样的“历史”，一种表征，其背后的本相是广土众民且有扩张性之人类生态情境。

类似的“历史”与对应的人类生态情境之例很多，我们可以举一古代中国的例子来说明。前面我曾提及，《史记·五帝本纪》中有一段关于黄帝登天子之位后行四方征伐的文本。其文称黄帝征四方不顺服者，而“东至于海，登丸山及岱宗；西至于空桐，登鸡头；南至于江，登熊、湘；北逐荤粥，合符釜山而邑于涿鹿之阿”。以历史事实来说，这个文本所陈述的黄帝四方征伐经过，不比前述羌族经文中英雄“赤吉”的战历更真实，然而作为一种历史记忆，它忠实地反映另一种历史事实：秦汉时的华夏与中原帝国情境，与人们在此情境中的华夏认同。也就是说，在此情境下，华夏（特别指此体系内的统治阶层）以“黄帝”作为他们共同的“血缘”根源，以黄帝四方征伐来表达华夏共有的“空间”（领域）。

“英雄征程记”历史记忆常被人们用以强调“我群”的过去，与此不同的，具“英雄徙边记”模式化情节的历史叙事则常见于人们所想象、建构的“他者”之历史。在《英雄祖先与弟兄民族》一书中，我曾举出四则符合“英雄徙边记”模式化情节的历史文本，皆出于汉晋时期的中国史籍。为了便于分析，我将此四则文本抄录如下：

16.吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子而王季历之兄也。季历贤而有圣子昌。太王欲立季历以及昌。于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮。文身、断发，示不可用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯。167

17.殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作。乐浪朝鲜民犯禁八条：相杀以当时偿杀，相伤以谷偿，相盗者男没入为其家奴，女子为婢。欲自赎者，人五十万。虽免为民，俗犹羞之，嫁取无所雠。是以其民终不相盗，无门户之闭，妇人贞信不淫辟。168

18.始楚威王时，使将军庄蹻将兵循江上，略巴、黔中以西；庄蹻者，故楚庄王苗裔也。蹻至滇池，方三百里，旁平地，肥饶数千里，以兵威定属楚。欲归报，会秦击夺楚巴、黔中郡，道塞不通。因还，以其众王滇。变服从其俗，以长之。169

19.羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云，爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎为其蔽火，得以不死。既出，又与劓女遇于野，遂成夫妇。女耻其状，被发覆面，羌人因以为俗，遂俱亡入三河闲。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。河湟间少五谷，多禽兽，以射猎为事。爰剑教之以田畜，遂见敬信。170

这些文本叙事的共同结构是：一个失意的英雄自中原（商、周）或中原边缘（秦、楚）远走异国，而在此远方异国成为本地的王，并为本地人带来文明教化。这是在英雄祖先历史心性下，汉晋华夏为其四方异国人群所建构的历史，也是华夏对四方“他者”的历史想象。这证明历史心性不只导引人们循着某种叙事结构建立“我们的历史”，也让人们循此想象“他们的历史”。这样的他者历史想象，除了遵循英雄祖先历史叙事结构原则外，还有次一层的文本叙事结构；譬如上述文本16、17、18、19呈现的共同叙事结构，我称之为“英雄徙边记”模式化叙事情节。

模式化叙事情节也是一种文本结构，因此它也有其对应的情境结构。上述“英雄徙边记”文本结构，对应的情境结构便是：一个有明显核心与边缘之分的人类生态体系（如古代的中原帝国情境），及该体系中居于政治、经济与文明核心空间人群的我群中心主义（ethnocentrism）认同情境。一个来自我方或我方边缘的失意、失败者，亦可成为他方人群的英雄祖先，并为他们带来文明教化，如此我群的政治与文明核心地位便不言而喻了。

我们可以进一步分析以上四则文本，比较它们在相同结构位置上的文本符号。在这些文本中，奔于东北方之朝鲜的英雄为“商”的“王子”，奔于东南吴地的是“周”的“王子”，奔于西南之滇的是“楚”的“将军”，奔于西北羌地的是“秦”之“逃奴”。“商”“周”隐喻着核心的华夏，“秦”“楚”则隐喻边缘的华夏。“王子”隐喻身份尊贵者，“将军”隐喻着身份次于王子的尊贵者，“逃奴”则隐喻身份低下且受鄙视的人。如此我们可以知道，虽然共同的文本结构反映同样的以中原为核心、四裔为边缘的中原中心主义，但这四则文本叙事中不同的意符及它们的延伸指意，却又反映当时中原史家对各方他者的族群本质（ethnicity）有不同的想象—显然他们认为朝鲜与吴地之人最具华夏性，滇人次之，而羌人的华夏性最差。这样的他者“历史”建构，也流露这些中原史家（及后世相信这些“历史”的中原之人）对此四方人群不同的族群情感与意图—他们相信，或期望，朝鲜人与吴人为华夏子孙，对于滇人，他们的此种信念与期盼稍逊，对于西羌是否为华夏则有迟疑。

在中国历史文献中，类似的英雄徙边记历史叙事，亦见于《史记》所载秦时方士徐福（或徐市）率童男童女出海，至东方有“平原广泽”之地，并留在那儿为王的故事。171在唐代之后的中国著作中，徐福为王之地多被认为是日本。又如，《史记》称匈奴的先祖淳维是“夏后氏之苗裔”。在东汉时人的著作中，这“历史”却演变成夏后氏的后代淳维在殷克夏时逃到北边去了。172稍晚出现的另一说法是：殷克夏之后，商汤将夏桀放逐于鸣条之地，三年后夏桀便死了，他的儿子獯粥将其父众妾纳为己有，并避居于北野（北方荒远的地方）。173无论如何，这“历史”愈来愈符合英雄徙边记之历史叙事模式；淳维变成纳其父之妾的獯粥，也是进一步污化此“历史”中他者之英雄祖先。

其他形式文本中的模式化情节

若我们将“文本”的界定放宽，让它包括小说、电影、戏剧等叙事形式的创作，那么有模式化叙事情节的文本在我们日常生活中更是无所不在。它们和以文字表述的“历史”在社会记忆上有同样的意义，两者又都在同样的社会本相下被创造出来，也同样有助于巩固社会本相。与“历史”不同的是，它们更能让人们不知不觉地接受一些社会现实本相，因为人们只争论“历史”真相。

譬如，在小说、电影创作中常见有一种与“英雄徙边记”类似的文本结构，与前者出于同一社会情境结构，那便是“边远异国女子爱上一来自文明、文化或政治核心的男子”之故事。美国小说与电影《风中奇缘》（Pocahontas），一个印第安公主波卡洪塔斯与一新英格兰殖民地士兵的爱情故事；舞台剧及电影《蝴蝶夫人》（Madama Butterfly），一个日本艺伎爱上一美国军官，最后并为他殉情的爱情故事；舞台剧《西贡小姐》（Miss Saigon），一个越南妓女与美国士兵的爱情故事；电影《苏丝黄的世界》（The World of Suzie Wong），一位美国画家与香港舞妓的恋爱故事，都是这种模式化情节下的文本。一首早年在台湾流行的歌曲《愿嫁汉家郎》，歌词中摆夷姑娘称“山上的男人我不爱，一心只爱汉家郎”，也是在此模式化叙事情节下的创作。

电影《阿凡达》（Avatar）有与此类似的情节（异域女子爱上一入侵国的军人），但其更重要的结构化情节是“一个来自文化与文明核心的英雄拯救边远落后异族”。循此模式的电影创作如《教会》（The Mission），一个西班牙之南美殖民地的军人，为了赎罪而自我放逐于一偏远土著村落，后来率领土著对抗外来强权而壮烈牺牲的故事。以及，著名的电影《阿拉伯的劳伦斯》（Lawrence of Arabia），讲述第一次世界大战期间，一个英国情报官员协助阿拉伯诸部落团结以打击奥斯曼土耳其帝国的故事。同样的，我们可以分析这些文本结构中的意符，由它们之间的异同来进一步了解其意义。如以上三部电影中的“英雄”都是来自核心、强权的军人，且都有“瑕疵”—《阿凡达》中的英雄为身体残障者，《教会》中的英雄为因杀了亲人及其他罪恶而寻求救赎者，《阿拉伯的劳伦斯》中的英雄则在电影中被影射为同性恋及受虐狂。因此，这些“英雄”意符在整体叙事结构中所传递的讯息，仍与中国古代史籍中“英雄徙边记”文本所透露的讯息一样：一个我方失意或身心不全者，都可以成为他方之人的教化者或拯救者英雄。更重要的是它们间的“异”，如上述电影《阿凡达》与《教会》中，英雄率本地人对抗的敌人是他们自身所属的外来强权，而《阿拉伯的劳伦斯》中英雄打击的对象是阿拉伯诸部的外来统治帝国。这些差异，反映的是不同时期之欧洲中心主义（Eurocentrism，或欧美中心主义Euro-American centrism）下，部分欧美人士对第三世界国家之解放与救赎的理解—《阿拉伯的劳伦斯》隐喻着欧美国家如何协助第三世界国家，或某民族，脱离其本地封建帝国统治者的暴政；《阿凡达》与《教会》则隐喻着西方世界有能

力对自身殖民帝国主义做反思、批判，因此让第三世界国家与人民得到救赎。

不仅如此，若将许多社会人群的集体活动，以及社会现象与事件，皆视为造成人们印象与记忆的文本，那么可以说它们也是由许多结构与符号（意符）所组成。譬如，中台湾的妈祖绕境活动、嘉绒藏族祭墨尔多神山的转山活动、羌族各寨的祭山神活动，各国国庆日之庆典活动等等，这些人类社会中各种宗教与政治仪式都可被视为文本结构；人们遵循或违逆传统，服从或不服从威权，而在这些仪式中呈现的个人形象与行为，都成为构成社会文本的“意符”。这些个人与群体行为构成的意符，同样的，带着它们的隐喻意义，影响人们的认知与社会认同，维系或逐渐改变社会情境本相。也因此，“文化”应是人类社会中最笼统的文本结构。

文本结构的作用

以上我提及的“历史心性”“文类”与“模式化叙事情节”，只是人类社会中常见的几种文本结构。“历史心性”是一种比较特殊的文本结构，它的内在结构反映的是最基本的人类社会生态，因此它最深沉而最不易为我们所察觉。文类与模式化叙事情节之间的区分并非绝对；在本书中我只是以文类来指对应于较复杂、多元之社会情境（如中原帝国、郡县）的文本结构，以模式化情节指与较单纯之社会情境（如我族中心主义）对应的文本结构。因此，一个文类内可能包括多层次的次文类（如方志内的士女志），与多种的模式化叙事情节（如士女志中不同模式的女性事迹书写）。

为何一社会中经常存在这些文本结构？从它们与情境结构的对应关系可知，它们是外在社会情境结构“内化”于人们心中的产物。当人们在诉说本地人的历史，或书写一正史或方志时，他们循着特定的历史心性及文类、模式化情节来完成其文本，这样的文本自然巩固及强化社会情境结构。或者我们可以说，生活在社会现实本相中，人们通过言行、书写所发的文本或表征，并非直接反映或摹拟社会现实本相，而是依循、摹拟它们在人们心中造成的文本结构，因此当一个作者一心一意想要写一部好的方志时，他很难察觉自己是在摹拟并强化郡县（作为帝国一部分）的社会现实本相。可以说，文本结构是社会现实本相的遮掩物；人们循着一种文类来书写历史，循着某种仪式传统进行宗教活动，而不知不觉地强化社会现实本相。

由此我们可以了解，一个开创性文本如《史记》《华阳国志》等著作之意义：在没有文类可遵循的新社会情境下，其作者在书写间所反映或摹拟的正是社会现实本相。但后之作者并非全然遵循一种文类（或模式化情节、历史心性）来创造其文本。如我在前面谈到正史文类时提及的，司马迁之后的所有正史作者在书写王朝历史时都依循、摹拟两种结构：一是他们所存在的帝国情境结构，二是《史记》及其他正史创下的文类结构。因此，他们存在的帝国情境结构与前不同，或他们自身在此帝国情境结构中特殊地位与身份，都可能让他们的写作超出或违逆原来的正史文类结构。

因此，强调文本结构与情境结构间的关系，并不表示人类社会常在文本与情境（以及表征与本相）的相生相成间打转而难以被改变。相反的，这是让我们知道文本结构与情境结构有这样的关系，而注意在自身所处的世界中，人们（包括古人）如何依循或违逆文本结构来创作文本，也因此了解其对应的社会情境本相及其变迁。

第八章　三种文本表征分析策略

前面几章介绍和阐述的是人类生态，人类生态下的社会表相与本相，记忆与群体认同，文本与情境，文本结构与情境结构之间的关系，以及意符（包括一字词、图像与社会中的个人及其行为）如何在文本结构中让文本产生意义。这些都可以帮助我们认识过去、远方及我们周遭的社会现实本相。在这一章中，我要介绍三种观察与分析策略，分别以陶器、凹凸镜、燃烧木杆为比喻，它们都是我过去多年来在田野考察与文献研究中逐渐形成与实践的一些方法。

文本生命的情境分析：陶器的比喻

首先，若一文本是由许多意符被选用、组织而形成，那么我们如何由此过程来尝试了解与此文本相关的社会情境？在此问题上，考古学者对遗址内之器物遗存的一种思考与研究角度，间接给了我们一些启示。

简单地说，兴起于1960年代的新考古学在许多方面都有不同于传统考古学之处，其新观念之一便是，考古发掘出的人工制品遗存是经人类使用、废弃后，再经由一变迁过程（自然与生物性扰动与堆积过程）而形成的“残余”。它们只是人类生活的残余，并不代表当时人类生活的全部。因此为了重建人类过去的生活样貌，考古学者必须探究形成这些“残余”的人类生活情境与过程。也因此，有些考古学者到特定当代社会人群中，观察记录人们制造、使用、废弃工具的行为，以及相关的社会背景（如生产分工与交换、亲属制度等等），以作为诠释考古遗存之助。他们被称作民族考古学者（ethnoarchaeologists）。因这样的研究，民族考古学常被戏称为垃圾人类学（anthropology of residue），研究人类制造及弃置垃圾行为的人类学。这个对考古器物遗存之概念转变，也就是将研究焦点由器物的“客观存在及其样貌”，转移到它们被制造、使用及抛弃的“社会情境与过程”，也就是一器物的生命史过程。这与我在本书中所强调的文本与情境（或表征与本相）之思考方向十分近似—人为制造“物”只是一表征，我们希望知道的是产生此表征的社会本相与历史过程。

循着这样的思考逻辑，我建议的分析方法如下。以一个陶器为例，考古学者将一古代陶器遗存视为，经选材、制造、使用、废弃过程，此后又经长期的自然与人为扰动，最终经考古发掘出土，而形成我们所见完整或残缺的物件。“文本”也可以被视为一种经历选材、制作、使用、废弃（或保存）过程而形成的社会记忆遗存。因此我们可以探索在此过程中，每一阶段或层面（选材、制作、使用、废弃等等）的社会情境。我对此简单说明如下。

一、选材　作者选择哪些意符来构成一文本；这些选择背后的社会情境与作者个人在其间的认同情境为何？

二、制作　作者如何将这些意符置于各种、各层次的文本结构中以创作其文本，以及文本对文本结构的遵循与违逆之情况；这些文本制作所透露的社会情境与作者在其间的认同情境为何？

三、使用　作者或他人如何在各种社会场合与活动中使用（如流传、夸耀、修饰）此文本，使其产生社会意义；这些文本被利用的社会情境，及其可能造成的情境变迁，以及作者在其间的认同情境为何？

四、保存　一个文本为何（以及如何）被社会人群刻意保存，或其叙事结构被其他文本模仿成为一文类而被沿用；这些文本（或其叙事结

构）被保存、再利用的社会情境本相与其历史延续性为何？

五、废弃与再利用　一个文本为何（以及如何）被人们否定、遗忘，或被拆解而其部分内容被用来构成其他文本；这些文本被废弃、遗忘或被再利用的社会情境本相及其变迁为何？

以上只是些原则性的问题探索方向。个别文本在选材、制作、使用等方面透露的情境讯息丰寡有别，因此如何由一文本中探求与之相关的社会情境本相，应依文本内容与性质而调整。同时，因一文本之选材、制作，以及它被使用、废弃或保存，是在同一社会情境本相或其延续性变化下进行，因此我们经常无法在这几方面一项项地探究与之相关的社会情境本相，而应将它们作一整体来考虑。以下我用一些具体的例子来说明。

我曾用这样的方法来研究西周铜器铭文，以此重建西周渭水流域的社会情境，以及生活其间的贵族们之社会认同体系。我先以此为例，进一步说明这样的分析方法。中国历史中的西周，其政治中心在陕西渭水流域，这儿有居于王廷、王畿中的周王，以及各有其封地及人民的邦君贵族，部分贵族也在王廷中据有高下不等的职位与不同性质之司守。上面铸有文字的青铜礼器，是此一时代、此一空间中最重要的“表征”及社会记忆传递媒介。当时铜器制造十分不易；我们可以分析铸于其内的铭文，看看什么样的社会记忆值得人们如此大费周章地以文字铸于铜器上以刻意保存，以及它们反映的是什么样的社会情境本相。

在最简单的铜器铭文中，通常只有代表作器者或其祖先之名的意符，如氏名（表示封地领域）、姓（表现家族血缘），或只有一家族徽记。这些意符被择用，反映以共同领域与血缘关系来凝聚的贵胄家族情境与作器者在其间的身份认同。如此简单的记忆被铸于贵重、耐久之器物上，也表示作器者希望这样的记忆被永久保存，借此让本家族之优越社会地位情境能延续下去。

在较长的铭文中，被选用的意符常有人名（如作器者自己及其父、祖、妻、女之氏姓、庙号与私名等等）、事（如作器者祖先或自身有功于周室之事迹，与邻邦争田疆之事）、时间（如作器者接受周王赏赐的时间，作器的时间）、地（如作器者接受周王赏赐的地点，作器者征伐之方国或地域，与邻国争田土疆界的地点）、物（得于周王赏赐之物，器主所作之器物）与一些感谢周王的套语，等等。这些文字意符被组合制成一铭文文本时，常循着一定的文本结构。譬如，一种常见于西周贵族为其妻、母及出嫁女儿所作器之铭文，[174]其文本叙事结构为“于周王在位的某年，某国贵族为来自（或嫁于）某家族的某女性作器，其子子孙孙永保用”。依循这样的文本结构产生的文本，作为一种社会记忆，其所强调的是本家族及其由婚姻关系建立之政治联盟，在以周王为中心的政治网络中所占之尊贵位置。因此这文本结构与一情境结构对应，此情境结构便是西周时王室与诸侯贵族间借着婚姻的政治结盟。

另一种模式化的铭文，其文本结构略为："周王在位的某年，王在某地说'某某，你的祖先曾在文王、武王建立周邦时有功劳，我赐与你……'，某某稽首行礼，并颂扬周王之美意，因此为先人某某作此器，子子孙孙永保用享。"[175]这样的文本结构对应于一个情境结构，那便是，曾参与周克商建国之诸旧邦在西周政治体中居于优越地位之情境。一个西周贵族能够循此文本结构建立一铜器铭文，必然因他的家族在此情境结构中占有一席之地。铭文中，作器者得自于周王的每一种赏赐物之意符，如贝、臣、銮旗、鋚勒等等，都有其所明示的实质对应之器物或人，以及其所隐喻的政治象征意涵。这样的铭文被铸于铜器上，让此记忆得以保存、流传，用以强化周政治体系中开国集团邦国成员之尊贵及优越地位。

认识这些文本结构，可以让我们判断一文本中哪些是不寻常的意符选用，以及因此了解作器者之意图。譬如《询簋》铭文，是符合上述周开国旧邦之文本结构的铭文；[176]此铭文之末提及此器是为"乙伯"及"同姬"所作。在此类铭文中将父祖的配偶列为共同受祀者很不寻常，除非此女性来自比较尊贵的姓族，如姬，而值得作器者借以自豪。[177]这也说明铜器铭文中女子被记载的社会功能。

我们再以关于古蜀人的一些中国历史文献之文本为例，说明这样的分析角度与方法。关于古蜀帝王家族的族源，汉至魏晋时的蜀人常引述一文本，[178]在传抄中其内容或有些差异。以下是此文本的一版本：

1.蜀王之先名蚕丛、柏濩、鱼凫、蒲泽、开明。是时人萌椎髻、左言，不晓文字，未有礼乐。从开明上到蚕丛，积三万四千岁。[179]

这文本提及，在蜀地为王者最早有蚕丛、柏濩、鱼凫、蒲泽、开明等。这是此文本的主题；蚕丛、柏濩、鱼凫等指符的指意是古蜀统治帝王，它们作为一整体隐喻着古蜀"历史"，此也便是其延伸指意。当时人民（人萌）"椎髻、左言，不晓文字，未有礼乐"。在此，椎髻的指意是随便地将头发卷起固定在头上，其延伸指意为低下阶层的或异族的发式。[180]左言，有些版本为左衽，无论如何"左"都指不合常规的、异类的事物，因此"左言"是指奇怪的语言。文字、礼乐，这两个意符，除了其字面所示的指意外，其延伸指意为文明；"不晓文字、未有礼乐"便是指未进于文明。最后，我们可将"从开明上到蚕丛，积三万四千岁"当作一意符；在明示的指意外，其所隐喻的是这些古蜀帝王存在于遥远、神话式的过去之中。因此，这文本所表达的整体讯息为：本地蚕丛、柏濩、鱼凫、蒲泽、开明等所代表的"历史"是异类、茫昧未进于文明的，或只是遥远的神话。这也是此文本在社会"使用"上的目的：将古蜀人相信的"历史"转变为神话。因此对于本地原有关于蚕丛、柏濩、鱼凫等之历史记忆来说，这文本所表现的社会记忆是对前者的遗忘或改造。

作者选择这些词、句作为指符（选材），将它们组织在一起以制成此文本（制造），用这样的文本来传递一有社会意义的讯息（使用），最后这文本被汉晋与此后的蜀人传抄、改写或重新诠释（保存、废弃或

再造）。这是一个文本的社会生命过程，其中包括其被制造及流传的社会过程。我们可据此了解其所对应的社会情境本相。首先，解释一人群起源的“历史”（我所称的根基历史）与该人群的群体认同密切相关，因而这文本被“使用”来将本地原有的历史记忆异类化、茫昧化与神话化，此表现的情境本相是：汉魏晋时期蜀地之政治社会，以及在其间蜀人作者们之华夏认同，与蚕丛、柏濩、鱼凫等古蜀王之“历史”不相符。其次，选择以蜀王作为意符来述说本地历史，显示文本作者所关怀的是蜀地的政治属性（而非所有蜀人的血缘属性）。第三，选用椎髻、左言以及不晓文字、未有礼乐这些意符，来表示过去蜀民之“异类”，及其与此时（汉晋时期）蜀人间的差距，表示此时至少蜀人中之知识精英们（如此文本及类似文本之作者）已接受中原传来之语言、文字、冠服及礼乐，以及与此相关的身份认同。

上面提及的这文本只是将一个“历史”异类化与变为不真实的神话，因此从中我们只知道这“历史”与汉晋时期蜀郡的情境本相不相符，亦与此情境中之蜀人（文本作者及与其有类似社会背景的当代人）之身份认同不相容。那么，什么是这些蜀人接受或主张的“历史”？他们因此置身其间的社会情境本相与身份认同为何？一些汉晋时期关于古蜀历史的书写，透露了些这方面的讯息。如蜀人常璩在其所著《华阳国志》一书中，对巴蜀最早的统治君王有如下记载：

2.其君上世未闻。五帝以来，黄帝、高阳之支庶世为侯伯……[181]

3.蜀之为国肇于人皇，与巴同囿。至黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾，封其支庶于蜀，世为侯伯。

4.周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。[182]

古蜀王为黄帝后裔的说法，最晚在西汉时便已出现在中原文献记载中。[183]常璩接受这些说法，选择其中片断内容，组成以上这两段文本叙事。文本2，“其君上世未闻”；这句话接在“五帝以来”之前，其意在于否定本地有较早且在黄帝后裔之外的古君王。虽未提及蚕丛、鱼凫等，但已否定他们是早于黄帝的巴蜀君王。“黄帝、高阳之支庶世为侯伯”；这是将本地上古统治者都视为黄帝后裔。然而相对于黄帝嫡传之中原帝王，他们是黄帝后裔“支庶”；相对于中原帝王，他们是受封于此的“侯伯”。在此，支庶、侯伯等意符的延伸指意都是受主体辖制的边缘、分支。文本3，“蜀之为国肇于人皇”；人皇喻指历史十分久远（或与中原同样久远）。“黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女”；这段叙事，由其表述之婚姻中的“娶妻者”与“嫁女者”关系，来隐喻中原与蜀（或巴蜀）的政治位阶高下。[184]文本4显示，其作者将本土记忆中的蚕丛纳入一个他所相信的历史中，此也就是汉晋时人所熟知的，西周之亡与周室东迁后中原政治失序（周失纲纪）之历史记忆。

以上《华阳国志》中的这三段文本叙事表示，作者常璩（或与其有类似社会背景之蜀人）接受的是本地为黄帝后裔支庶封地之“历史”，他

们所处之社会情境本相是，巴蜀为中原帝国的部分、边缘，而他们也自我认同为居于黄帝子孙统治之域的华夏。这样的社会情境与蜀人知识精英们的认同，也就是蜀人作者们将本地蚕丛、柏濩、鱼凫等古蜀王之“历史”异类化、茫昧化及变为神话的社会本相与认同情境。

以陶器为喻来分析一文本，从文本之选材、制造到被使用、保存、废弃过程中，我们可以有系统地探索该文本对应的情境。不只是僵化的文本与情境对应，而是什么样的情境产生如此之文本现象，以及这样的文本之流传（被使用）造成什么样的情境及其变化。然而，这样的方法在诠释理解上亦有其缺陷，那便是文本与情境有相互验证的关系：对情境的理解帮助我们解读文本，而文本的存在又证明情境存在。那么，我们如何知道我们对情境的理解为真，因此对文本的诠释不误？或我们如何知道自己对文本的诠释是正确的，因此对情境的理解无误？

最早，我在羌族田野中便对自己有此质疑：我对羌族村寨生活情境的了解帮助我解读本地流传的“弟兄祖先历史”，而“弟兄祖先历史”又证明我对本地人类生态情境的理解是正确的—那么，我如何证明在其间我未受自己的偏见影响？后来，也是在羌族田野研究中，我发展出一种观察“偏见”的办法—多点田野与移动观察。

多点观察与整体比较：凹凸镜的比喻

近代社会人类学以其深入被研究社会之参与观察（participant observation）田野工作，以及深度描述（thick description）之民族志书写传统，建立对他者社会的认知。1980年代以来，这样的民族志考察与书写是否能无偏差地呈现一社会之真实面貌开始受到质疑。我们需要在一村落进行时间更长、更深入的田野考察，以认识一异文化社会？或者，我们无论如何皆难以摆脱自身的文化与学术偏见，因此人类学田野考察无法让我们认识他者社会？又或者，我们甚至并不认识周遭世界；我们所见及心中所获皆为万物表相，我们难以认识事物本相？

虽然我承认，我们所见皆为被种种偏见扭曲的表相，多年来我尝试通过一些方法来认识社会本相，或至少对于影响我们观察、认知社会本相的潜藏偏见有更多的了解。这些方法，主要是经常移动的多点田野工作，以及对边缘与差异现象的观察分析。这样的研究策略可以“凹凸镜”为喻来说明。简单地说，若在桌面上放置一物体，用一个凹凸镜来看它，我们所见只是凹凸镜面上所呈现的此物扭曲的形象。这凹凸镜便是我们得之于社会文化与学术法则中的“偏见”，它让我们无法看清社会现实本相。我们所见（心中所获）只是被我们的文化认同、社会身份与学术专业知识所扭曲的表相。虽然如此，我们可以得到“近似真相”的一个方法是：移动此透镜，观察镜面上的表相变化，发现其变化规则，以此我们能知道此镜的性质（造成我们“偏见”的凹镜或凸镜），以及约略知道镜下之物的状貌。以下我先以自己在四川西北部之羌族、藏族中的研究为例，说明这样的研究方法。

弟兄祖先历史之文本与情境

仍以前面多次提及的松潘埃溪沟为例。这个小山沟中约有300多位居民，分别住在三个寨子中。在此我见到的只是些零星的社会现象—人们共同祭山神，聚在一起闲话家常，谈论或争辩本地人的历史，参与婚丧及各种节日活动，日常生活中的农事、放牧、挖药等等。所有这些社会现象被人们观察、认知，而形成他们的日常经验，一种表相化的经验。这些表相强化本地社会本相—三个寨子的人群间既合作又彼此区分、对抗的人类生态体系。人们放牧、挖药、砍柴，各寨各有其地盘，界线分明；对沟外来的越界者，他们则共同以行动来保护本沟的地盘资源。人们的这些作为，皆因那作为社会本相的人类生态而生，也就是表相因本相而生；表相经常呈现在众人眼前，强化各寨、各沟资源边界在人们心中根深柢固的地位，因而也强化本地人群认同与区分之社会本相，此也就是社会本相借着表相而存在、维持。

以上我对埃溪沟社会的认识，似乎是一般人类学民族志的深层描述—不只是描述浮面社会现象，更进一步诠释产生这些现象的社会情境（文化、社会结构、亲属体系等等）。然而问题是，我们为何知道这样的诠释、理解正确无误？更重要的问题是，我们不了解是何种因素让埃溪沟人难以认识其社会本相，同样的，我们也难以察觉哪些因素让我们难以认识自身所处社会之本相。

埃溪沟只是岷江上游许多藏族、羌族所居的山沟之一。经过多年在这些羌、藏族山沟村寨中进行田野考察后，逐渐地我体认及发展出一种观察分析方法。这方法是，在多个田野点上观察、记录各种社会文化现象（表相），尝试理解其与当地社会情境（本相）之间的关系，并借此观察各地之文化表相如何因社会情境本相差异而变化，如此我们可以逐渐了解造成社会文化表相及其变化的内在规则，也就是“偏见”，一种人们难以察觉与认识的自身思考与行为模式—如布迪厄所称，人们未能思及的思想范域（unthought category of thought）。

人们所相信及经常述说、书写的历史，便是一个重要的社会文化表相。基于人类族群认同与历史记忆间的关系，我认为在所有作为社会表相的文化表征体系中，本地人所相信及经常提及的“历史”（包括我们一般所称的民间传说与神话）十分重要—人们以“过去”来合理化“现在”，或表现他们心目中的理想社会现实。我在本地羌、藏村寨中，一方面观察、采访以了解当地社会本相（情境），另一方面，记录人们所述本地各村寨人群来源的“历史”（文本）。以下是松潘埃溪沟村民口述的几则本地历史，均为依据录音转为文字的文本：

5.历史有传说，我们古代，是哪个朝代？原来羌族是比较亡命的，我们一个国家或一个省份，都是羌族人掌权。所以羌族恶得很，杀人无数。所以汉族和藏族，还有回族，就联合起来打羌族。啥子就杀八百

万，在劫难逃，就是杀羌族。住的地方没啥，就乱跑。进来了三弟兄，进沟来了。进沟来了就坐到卢亚住，就在河坝头，那原有一个房子，那坐了，那就是大哥、二哥、三哥。这下子，大哥是个残废人，就到三队去晒太阳。二哥在这，最小的在二队。我要想你，二队的兄弟说。你要想嘛，我们死了我们两弟兄就一个坟。祖坟就是一个。我们死了就到二队去烧。185

6.以前这没得人，三弟兄是从底下上来的。上来坐在月眉子那个墩墩上。又过了一两个月。那个就是；不是三弟兄喔，那是九弟兄，九弟兄占了那地方。三弟兄打伙在这条沟。还有两弟兄打伙在那条沟，大尔边。还有两弟兄打伙在大河正沟，热务区。九弟兄是黄巢，秦朝还是黄巢？秦朝杀人八百万？黄巢杀人八百万。他就躲不脱了，就走到这儿。一家九弟兄就到这儿来了。就是在秦始皇的时候。186

7.我听说埃溪的人是甘肃武都迁来的。因为那时羌族，咋个说呢，自己骂自己嘛，好战，就迁到这些地方。我们埃溪人先迁到草地，草地有藏族占了，羌族又退转来，大部分在茂县，就我们这一些人留在山沟沟里，就这样来的……七弟兄，黑水有一个，松坪沟一个，红土一个，小姓有一个，旄牛沟有一个，松潘有一个，镇江关有一个。五个在附近，迁出去两个；一个在黑水，一个在茂县。187

如前面提及的，埃溪沟的社会本相是三个寨子居民间既合作又彼此区分、对抗的人类生态体系。在此，人们放牧、挖药、砍柴，各寨各有其地盘，界线分明。以上文本5的前半部，述说者先讲一个强大羌族被打败而逃亡来此的“历史”；这是许多羌族自中国典范羌族历史中（经口耳相传）所得的记忆，此历史记忆对应的是目前羌族为中国少数民族之一的情境本相。接着他说的是一个三弟兄祖先之“历史”，此“历史”解释埃溪沟人的由来。这“历史”对应的社会情境为，埃溪沟中有三个村寨（进来了三弟兄），其中的三寨，也称三队，坐落在阳山面，人口最多（大哥就到三队晒太阳）。二寨、一寨共在阴山面，人口较少（二哥在这，最小的在二队）；这两个寨子距离很近，日常生活中也较亲近（两兄弟共用一个火坟）。

当我的田野访谈转移至同寨另一人时，我得到两则结构与前者类似的“历史”。文本6，这位埃溪沟人说的“历史”，开始讲的仍是关于三弟兄来到埃溪沟的“历史”，但很快地转入另一个九弟兄祖先“历史”；文本中这九弟兄之建寨空间包括埃溪沟、大尔边沟及热务沟各羌、藏族地区，也就是包括支流埃溪沟的小姓沟流域。这便如，凹凸镜面之“表相”（人们所宣称的历史）随镜下情境转移（由埃溪沟转为更大范围的小姓沟）而改变，但仍循着此镜特定的光线折角规律（弟兄祖先历史之文本结构）而呈相。文本7也一样。这“历史”中提及的人群所居包括岷江上游松潘、茂县、黑水各羌、藏族地区，此“历史”仍循弟兄祖先历史之文本结构。

我们可以由上面这三则历史文本知道更多其共同“偏见”，以及它们

所反映的社会情境。首先，这些“历史”中的主题是各寨祖先为“弟兄”，而“弟兄”意符隐喻着人际间的合作、区分与对抗，因此这文本反映的是几个村寨间对等合作、区分与相互对抗的人类生态情境。其次，这些历史叙事文本中都没有女人，反映的是以男性为主体的社会情境。第三，此“历史”中，建寨始祖弟兄来到本地之前这儿原来没有人。所有本地人都是这些兄弟祖先的后代，此反映的是一个没有老居民与新移民族群区分的社会情境。第四，除了文本5、7中羌族被打败而逃来此地的情节外，这些弟兄祖先“历史”中没有战争情节，此反映的是一个没有征服者与被征服者族群区分的社会情境。以上例子显示这些“弟兄祖先历史”是在“弟兄祖先历史心性”这凹凸镜面上呈现的表相，镜下的本相则是，如上所述村寨人群之人类生态与相关的人群认同情境。相反的，如果我们将凹凸镜转移到文本5、7的前半部，镜面之相变成有战争与迁徙的羌族“历史”。这“历史”所对应及反映的是羌族作为中国少数民族之情境本相，有征服者（汉族）与被征服者（羌族）族群区分的社会情境。

我们对这些“历史”（社会表相）与其对应之社会本相的解读与认识，都在移动观察中通过对表相与本相（或文本与情境）相对变化之整体比较而获得。这就像是我们移动一个凹凸境，由其镜面物像的变化来大致了解其镜下物体的形貌，而更重要及更具意义的是，我们可以因此了解这凹凸镜的性质，也就是其镜面呈现扭曲物像的特定光线折射角度。下面我举的例子，便如同以大幅度移动凹凸镜来观察镜面上的表相变化，也就是观察不同社会情境下人们所说的“历史”差异，以更清楚地说明这种移动观察与整体比较方法。

汉化情境呈现的弟兄祖先历史变化

在历史上，岷江上游各沟村寨人群不同程度地受到来自东方、南方的汉文化与政经势力影响，也不同程度地受到来自西方、北方的藏宗教文化与政经力量影响，因此造成各地人类生态情境的差异。当我将田野转移到松潘东边湔江上游北川地区较汉化的羌族村落时，我所采访到的本土“历史”便与在松潘地区所闻有较大的区别。这就像是较大幅度地移动此凹凸镜，自然，镜下物体在镜面上的成像便有了较大变化。如在北川小坝乡羌族村寨中，我所录得的一个口述历史版本是：

8.小坝乡在我们的记忆里面，特别我们刘家在小坝乡，最早。听我祖祖说，就是湖广填四川的时候……当时是张、刘、王三姓人到小坝来；过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙，就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。188

在此口述历史记忆文本中，“弟兄祖先历史”文本结构仍然存在，此与本地几个人群彼此共有、区分及争夺本地资源的情境相应和。然而此文本中出现一些不见于前述埃溪沟“历史”的意符与叙事，它们相当程度地改变了“弟兄祖先历史”之意义，因此反映的是与埃溪沟有相当差别的社会情境。首先，这“历史”提及，刘家来得最早，或最早来此的是张（龙）、刘、王三弟兄。因而此“历史”并非所有小坝人的过去，而只是本地部分家族的“历史”；这反映的是本地有老居民与新移民区分之社会情境。

其次，这“历史”称最早来此的是三弟兄，为了他们的后代能彼此通婚而改成张（龙）、刘、王三姓人；这是我在北川及其他较汉化羌族地区经常听得的一种说法。“姓”是血缘意符，同姓家族是血缘群体，因而在此“历史”所反映的人类生态情境中，分享与竞争资源的社会群体已非地缘性（或地缘、血缘关系重叠的）“一寨一沟之人”群体，而是血缘性“家族”群体。三弟兄“改”为张（龙）、刘、王三姓家族，这样的文本情节（凹凸镜面之像）似乎也喻示着一个重要的人群认同情境变化（镜下之物的变化）：由重地缘的本村寨或本沟人认同，转变为纯血缘群体“家族”之认同。

第三，张（龙）、刘、王等意符所指的血缘家族群体，以及“湖广填四川”此一意符中的外在空间（湖广）、时间（明末清初）与历史事件（张献忠剿四川后的大移民）等指意，都是松潘埃溪沟之“弟兄祖先历史”中所无的因素。这样的镜面之像，表示凹凸镜下是一个与松潘埃溪沟有相当差别的社会情境本相：“本地人”并非由几个紧邻之地域人群构成的孤立族群，而是，其内每一血缘人群（家族）都因有“姓”而成为外界大族群（同姓宗族或整体汉族）的一部分。事实上，大多数的北川小坝

乡民在1980年代才被国家识别为羌族。在此之前，他们多自称汉人。

另一位北川小坝乡人，前例提及张（龙）、刘、王三兄弟中的王姓家族之人，曾告诉我其家族来源历史，与前面文本8有相当差异：

9.我们是湖广孝感过来的，五兄弟过来，五个都姓王。主要在漩坪、金凤、白泥、小坝。这五个兄弟，两个到小坝；一个在团结上寨，一个在这里。189

这位王家的人，不称家族祖先为来自湖广的张（龙）、刘、王三兄弟之一，而说是来自湖广的王姓五兄弟之一。他说这五弟兄来此后，两个在小坝内外沟，另外三个分散在漩坪、金凤、白泥等邻近乡镇。这“历史”强调小坝内外沟两个王姓家族的一体性，也强调小坝乡王姓家族与邻近漩坪、金凤、白泥等乡王姓家族的同源关系。同样的，由于“姓”这样的血缘人群意符，这五弟兄祖先之“历史”表述的不是漩坪、金凤、白泥、小坝四地所有人的来源，而是各乡部分人群（王姓家族）的来源。这“历史”更重要的意义在于，宣称小坝内外沟王家并非孤立于沟中的几家人，而属于一个在漩坪、金凤、白泥都有亲戚的大家族。

更值得注意的是，虽然此“历史”中仍有“弟兄”意符，但文本中的“湖广孝感”之外在空间意符，与“王”姓家族血缘意符，让“弟兄祖先历史”文本结构（几个不知其由来的弟兄在本地各自建立寨子）受到破坏。“弟兄祖先历史”表述的是几个地缘与血缘关系合一的人群（本寨人、本沟人）之来源，然而文本8、9中的汉“姓”家族为血缘群体，“湖广”与“湖广填四川”是中国史地意符，这样的“历史”文本表征差异反映的是北川小坝在受汉化影响下产生的社会特质，或汉人社会特质，也就是血缘与地缘关系分离的族群认同与社会情境。190

文本8与文本9，虽记录于本地人大多已成为羌族的1990年代，但它们是过去本地人在其汉人认同下的家族史记忆。“家族史”与松潘埃溪沟中流传的各版本“弟兄祖先历史”最大的不同在于，前者是“大历史”（如宗族史、中国史）的部分、分支，而后者，每一则都是解释“所有人”来源的整体历史。这样的“历史”文本表相（镜面之像），与前面提及的相同，提示我们应注意的一些汉化造成之社会情境特质。

藏化情境呈现的弟兄祖先历史变化

我们再将观察点移往岷江上游西邻的大渡河上游，看看那儿的嘉绒藏族如何说本地人的“历史”，以及尝试了解这“历史”与其社会本相之间的关系。1950年代以前，大渡河上游各嘉绒村寨社会与岷江上游山间村寨社会最大的不同在于，其一，前者统于各个强大的土司（如绰斯甲、索磨等等），而后者虽也有土司，但土司对各村寨人群的统治威权较弱。其二，前者深受藏传佛教文化影响，[191]而后者受汉传佛教、道教影响较深。至于村寨与村寨间，各沟与沟之间严格的资源界线，以及既合作、区分又竞争的人类生态，两地则无不同。这样的情境也反映在本地人的历史记忆上。然而在此，或至少在我从事田野考察的几个巴底、巴旺村落中，本地人所述之“历史”很少涉及一般民众及其家族或村寨。在此“历史”主要用来说明一教派或寺院的过去，或一土司家族的由来。在本地一些土司家族的“历史”中，“弟兄祖先历史”的叙事结构清晰可见。这些土司家族“历史”所循之文本结构略为：一神性大鹏金翅鸟（琼鸟）生了几个卵，这些卵中生出的几个人（弟兄），或他们中一人的儿子们（弟兄），就是几个土司家族的祖先。

中国民族学先驱之一的马长寿先生，曾于1930年代末至1940年代初在大渡河上游考察当地民族文化。在他的相关著作中，留下一些关于本地各嘉绒土司家族史的珍贵记载；以下几则，便是见于其中的绰斯甲、巴底、巴旺与瓦寺等土司家族的祖源“历史”。[192]

10.天上降一虹，落于奥尔卯隆仁地方。虹内出一星，直射于爙戎。其地有一仙女名喀木如芈，感星光而孕。后生三卵，飞至琼部山上，各生一子……绰斯甲王者，三卵中花卵所出之子也。其余二卵：一白一黄，各出一子，留琼部为上下土司。绰斯甲王出三子：长曰绰斯甲，为绰斯甲之土司；次曰旺甲，为沃日之土司；三曰葛许甲，为革什咱之土司。

11.荒古之世，有巨鸟曰“琼”者降生于琼部。琼部之得名由于此，译言则“琼鸟之族”也。生五卵：一红、一绿、一白、一黑、一花。花卵出一人，熊首人身，衍生子孙，迁与泰宁，旋又移迁巴底。后生兄弟二人，分辖巴底、巴旺二司。

12.天上普贤菩萨化身为大鹏金翅鸟曰“琼”，降于乌斯藏之琼部。首生二角，额上发光。额光与日光相映，人莫敢进之。追琼鸟飞去，人至山上，见有遗卵三只：一白，一黄，一黑。僧巫取置庙内，诵经供养。三卵产生三子，育于山上。三子长大，黄卵之子至丹东、巴底为土司，黑卵之子至绰斯甲为土司，白卵之子至涂禹山为瓦寺土司。

以上三则“历史”，其叙事内容有共同结构，亦有彼此差异。这些“历史”文本皆由两部分构成。前半部为，鹏鸟（或仙女）在“琼部”产下几个

不同颜色的卵；后半部为，由这几个卵中生出的几个人（文本12），或出于某一卵的人所生的几个儿子/弟兄（文本10、11），成为几个土司的始祖。后面这一部分，与前面提及的“弟兄祖先历史”文本结构十分类似。

我们看看这些土司家族史所反映的地方社会情境。首先，“历史”称各土司家族皆为佛教护法神灵金翅大鹏鸟“琼”的卵生子裔，此对应的情境是嘉绒各土司之民皆为藏传佛教信徒，本地是藏传佛教文化之域。其次，“历史”记载土司家族之祖源金翅鹏鸟在“琼部”产卵生子，因此“琼部”等于是各土司家族的祖源地。“琼部”在本地人心目中为西方某部族众多、佛法盛行之处，或被认为是藏传佛教核心之卫藏（如文本12）。因而此“历史”让这些土司之民成为更大群体（藏传佛教之民或藏人）的一边缘、分支人群。这与前面提及的，许多汉化北川家族的“弟兄祖先历史”称最早到此的几个弟兄祖先来自“湖广”，因此在族群认同上他们成为汉人群体的一部分，十分相似。第三，这些“历史”文本后半部的“弟兄祖先历史”结构，反映的情境结构也就是，为了生存资源竞争，各土司所领村寨部落彼此经常在合作、区分与对抗之中。譬如，文本11中巴底土司与巴旺土司的始祖为“弟兄”，而在现实生活中，至今丹巴县巴底、巴旺这两个紧邻的村落群之间，仍然保持着既亲近、合作又不时有些小矛盾的关系。

以上嘉绒藏族及北川小坝乡羌族“历史”的例子，应已清楚地说明汉化与藏化所造成的社会情境，以及嘉绒人统于各个土司之政治社会情境，如何反映在人们所宣称及诉说的“历史”上。特别是，我们以凹凸镜为喻的观察与比较显示，当我们所观察的社会情境（本相）由松潘埃溪沟转移到较藏化的嘉绒藏族、较汉化的北川羌族地区时，人们诉说的“历史”（表相）也随之扭曲、改变，但仍保持一定的“结构”（如叙事中的弟兄祖先历史结构）。这显示，各地域族群对等合作、区分与竞争的人类生态，是这整个地区（其范围及于青藏高原东缘大部分地区）最基本的社会情境本相。

然而，我们对各地社会情境本相的观察与认识，以及如此产生之认知，只是基于移动、多点观察下的文本与情境对应比较。这便如，移动凹凸镜于同一或不同被观察物体间，观察镜面之像的曲度变化，我们只是“约略可知”镜下之物（本相）的形貌—无论如何，我们所见到的只是镜面之像。这样的观察、分析方法并不能让我们见着社会本相及历史事实。在我所主张的反思性研究中，我对获得绝对社会本相及历史事实保持质疑与谦虚的态度。这样的观察、分析方法最重要的意义在于，它让我们认识这凹凸镜的性质，也就是认识造成人们“偏见”的深层社会文化因素，因此让我们能更“接近地”认识社会本相与历史事实。这也是反思性研究的要旨。

我必须进一步说明的是，虽然我们无法直接由镜面之像来了解其下的社会本相，但在移动凹凸镜时，镜面之像的每一细微变化都有如一些提醒符号，提醒我们在进一步观察、分析时应注意的社会情境本相及其

变化。譬如在上述例子中，当凹凸镜移至北川小坝时，镜面上“姓”血缘意符的出现，提醒我们应注意松潘埃溪沟中血缘、地缘合一的（或以地缘为主的）村寨人群认同，与常见于汉人社会中之血缘、地缘分离的家族认同，两者间的本质差异，以及历史上此地区曾发生的“汉化”之微观社会过程。在此，因移动凹凸镜的观察、比较，我们不会将血缘、地缘分离的人群认同（亲戚是亲戚、邻人是邻人）视为理所当然，也可以理解为何在许多本地羌、藏族观念中“家族”是“以地方画圈圈”来界定的人群—此也就是，让我们对事物的认识不受宥于我们心中的凹凸镜，因而对我们所熟悉的社会与历史有深度认识与反思。

认识“我们”借以观察“历史”的凹凸镜

前面所举的各地“历史”之例，凹凸镜指的是影响这些羌族、藏族建构其“历史”的历史心性—弟兄祖先历史心性及其演变之各类型。在这样的凹凸镜之折光效应下，人们记得与建构的“历史”可说都是一些“偏见”，有一定结构（如透镜有一定的折光率）的偏见。然而，我们并非只是用这方法来了解“他者”的偏见，来解读一些看来十分异类的“历史”。事实上，认为它们是十分异类的“历史”，反而显示“我们”也带着某种凹凸镜来看周遭世界，包括当今社会与“历史”。

在对弟兄祖先历史心性有了些认识后，我将“田野”移往我（以及与我有同样中国历史文化背景的人们）自认为熟悉的历史情境与文本，也就是历史上的中原情境与相关“历史”文本。我以同样的方法，移动于多个情境/文本之间，观察“凹凸镜”镜面之像（历史文本）与镜下之物（历史情境）之间的关系变化。譬如，在中国历史文献中有许多关于一人群共同起源的“历史”。仔细观察这些“历史”，我发现它们也经常有一定的文本结构—此结构为一位英雄以征服、迁徙获得广大疆土，他及其子孙在此世代成为统治者。

这样的“历史”以不同的面貌出现。前面我曾提及的，黄帝行其四方征伐的历史，盘瓠与帝女的历史，朱蒙建国的历史，以及强调早期欧洲移民开发新英格兰的美国史，强调郑成功、蒋介石等英雄及其随从者开发及治理台湾之历史等等，都是这一类的“历史”，虽然因其叙事，它们有些会被视为神话传说。产生如此模式化“历史”的文化心性，我称之为“英雄祖先历史心性”—这是一种内化于“我们”心中的文化结构，让“我们”永远带着“偏见”，选择性地观看、建构与回忆过去。在此，“我们”指的是生活在阶序化、集中化社会情境的人群。内化，是指外在社会情境结构，经由人们在社会生活中重复获得的经验，而在人们心中造成模式化思考结构的过程。

在《英雄祖先与弟兄民族》一书中，我从中国史籍举出许多这种“英雄祖先历史”的例子。同样的，我以移动、多点的观察，来比较凹凸镜面之像（历史文本）与镜下物体（此历史文本被创作及流传时的社会情境）的相对变化，来证明此镜（英雄祖先历史心性）的存在及其结构性质（如为凹镜或凸镜及其折光率）。在上一章中我曾举的四则具“英雄徙边记”模式化情节之“历史”，箕子王朝鲜、太伯奔吴、庄蹻王滇、无弋爰剑奔于西羌等，便是很好的例子。我再借它们来说明移动凹凸镜观察之意义。

首先，这些“历史”文本有模式化情节，[193]但它们任何单一文本都无法呈现此模式化情节；只有将这些“历史”文本放在一起，我们才能见着它们同样的文本结构。这已表示，我们的观察须由一个文本“移动”到另一文本，才能获知它们共同的文本结构。

其次，若我们将此镜面之像（表相）当作一事物的真实本相，那么这些“历史”更让我们相信一个在中原受挫折而远走异域的英雄，经常能成为异域之人的统治者及文明教化者，因此强化我们心中的英雄祖先历史心性，我们也因此永远无法察觉此“偏见”。然而，移动观察强调的是，我们所见“历史”只是镜面上的表相。我们必须从观察一个文本（镜面表相）与情境（镜下物的本相）的对应关系，转移到观察另一个文本与情境的对应关系，如此我们才能察觉、认识文本结构与情境结构之间关联，以及文本中各种意符（如商、周、秦、楚以及王子、将军、奴隶等等）所对应的情境指意，以及个人在其间的认同情感与意图。如由这些叙事中的王子、将军、逃奴等意符在汉晋中国人心目中的地位高下，以及商、周、秦、楚等意符在他们心目中的华夏核心与边缘地位，我们可以知道这些“历史”表相下的情境本相是，汉晋时期华夏与其四裔邦国人群间的政治、经济与军事关系，以及华夏因此在我族中心主义下对四方边缘人群的想象与期望—华夏认为朝鲜、吴应为华夏英雄祖先所建之国，滇亦然但华夏性略逊，而羌的华夏性就更差了。这种载于历史记忆中的华夏对四方异族之想象与期望，也影响汉晋以降中原帝国对上述四方邦国与部落人群的政治军事策略与行动。

两层凹凸镜面上的像：神话、传说与历史

在英雄祖先历史心性下，“我们”习于将一些描述英雄事迹的叙事当作“历史”，而将与此不符的解释人群起源之叙事视为神话、传说。这是“我们”看此世界的一种凹凸镜。

上一章中的文本6，是瓦寺土司家族史的一种说法，称瓦寺土司的祖先是河南来的四弟兄之一。我曾以此说明弟兄祖先历史心性，一种造成本地人对“历史”有其偏见的凹凸镜。然而我也注意到，1929年记录这家族史的民族考察者黎光明、王元辉称此为“传说”—他们在考察报告中称，“由一个索家土舍口里，我们听得一种传说”。这显示，在另一种凹凸镜下，也就是英雄祖先历史心性下，黎、王将他者所称的“历史”视为“传说”。这案例给我们的启示是，事实上在此例中有两层凹凸镜，一是本地人诉说、呈现“历史”的凹凸镜，一是黎光明、王元辉将此“历史”视为“传说”的凹凸镜。

我们将观察点移至同一年代稍晚，民族学者马长寿对这土司家族的考察。本章文本12，是马先生记录的瓦寺土司家族史的另一种说法；根据此说法，瓦寺土司的始祖是天上金翅大鹏鸟所生三个卵出生的三弟兄之一。在马长寿看来，这是“神话”—他在其著作中称，“汶川涂禹山瓦寺土司官廨，龙书喇嘛告余以瓦寺土司之起源神话”。同样的，中国主流历史文化心性下的马长寿，以自身的凹凸镜来看一种自己不熟悉的历史心性（他者之凹凸镜）下呈现的“历史”，其在镜面上所见的便是“神话”。以上两个例子都说明，为何我们难以察觉自身及他者认识“历史”的凹凸镜—我们习于将陌生的事物纳入自己熟悉的知识分类体系中（如神话、传说与历史的定义与区分），因此没有探索它们的动机与途径。

我们将观察点移至近代云南、宋代湘西以及晋代巴蜀，看看当地人诉说的“历史”，以及在中原历史文化意识下人们如何看这些“历史”。这三种分别出于宋代《太平寰宇记》、晋代《华阳国志》与近代著作《中国边疆》的“历史”，见于本书上一章之文本12、13、14。这三段文本中虽然没有“神话”“传说”等意符，但“年老土人则谓”“故老相传”与“《洛书》曰”等文本指符的指意约略便是传说、神话。因此这三个文本之例也说明，一个引述他者之见的文本中的意符与叙事内容，经常是两重凹凸镜面上的表相。只有经移动观察，及注意因此产生的文本与情境之相对变化，我们才能察觉那凹凸镜的存在及其性质，也因此对镜下之物有多一些的了解。

边缘微观社会探索：燃烧木杆的比喻

上面提及的“历史”，民国时期民族考察者记录的川西瓦寺土司家族之两种家族史，宋代《太平寰宇记》中记载的五溪蛮历史，以及晋代《华阳国志》中所载的巴蜀古帝王之历史，它们还有一共同之处便是：这些“历史”都产生于（或关于）边缘的空间、时间与人群。

瓦寺土司家族所辖村寨分布在川西的汶川与映秀，这地理空间居于汉、藏文化的边缘；民国时期，则是此家族之人经历由本地统治者变成一般国民的时代变化边缘。《太平寰宇记》记载的“五溪”是湘西地区，唐宋时期本地为中原帝国之边缘空间。因大量中原移民流入，这时期的“五溪蛮”也处在其历史记忆与认同产生变化的边缘时间。同样的，晋代《华阳国志》所描述的巴蜀在地理空间上位于中原帝国的西方边缘；汉晋时期则是本地“历史”去蚕丛化（指将本地英雄祖先蚕丛及相关“历史”遗忘或变为神话），而让巴蜀人成为黄帝子孙的边缘时间。我举这些边缘之例来说明移动凹凸镜之观察比较方法，实因边缘情境中呈现的多元、矛盾、异化现象，让它成为我们观察社会本相及其历史变化的最佳场域。

这一节我要介绍的是对“边缘”进行微观考察，以了解历史变迁的一种研究方法。我曾以燃烧中的木杆为比喻来解释这样的研究：如一根正在燃烧中的木杆，半截已燃、半截未燃，我们应深切关注的是中间正在进行的燃烧作用。[194]这便是说，若这木杆未燃与已燃的部分分别代表某种社会变迁前、后的差异，那么我建议的研究焦点便是，这种社会变迁进行的微观机制与过程。这就像是火在木杆某一点（边缘）上进行的燃烧氧化作用，并且，这样的剧烈氧化活动在木杆各紧邻的木质分子间接连发生，一点一点地往前推进。

汉化与少数民族化的微观过程：北川经验

最早，我是在1990年代从事羌族田野考察时，注意到这样的现象。今为羌族自治县的北川，其山区乡民受汉文化影响很深。1950年代民族识别时，调查工作者认为北川人几乎全都是汉族。[195]直到1980年代初，本地人仍大多自称汉人。重要变化发生在1980年代。由1981到1988年，在地方知识分子及民族干部的鼓吹下，以及在少数民族身份带来的现实利益下，要求成为羌族的风气由北川最西北角的青片河上五寨（本地有些家户在1980年代之前已被识别为羌族），一个区域一个区域地往下游以及往东部各溪河流域村落传播。[196]这是因为，每一相邻地区的村落，其居民的生活习俗与文化都十分相近，因此当上游村落居民被官方承认为羌族后，邻近下游的村落民众自然有理由要求被识别为羌族。

在田野考察中，我常听得人们谈起这些事；他们彼此谈论、争辩成为羌族的现实好处与危险，谈论羌族值得骄傲的历史，谈起羌族被明代将领何卿屠杀的悲惨历史，说明代本地“番羌”被赐予汉姓的故事，以及本地过去被汉人瞧不起的吃荞麦、穿麻织褂子等习俗。燃烧木杆比喻中的“燃烧”指的便是，日常生活中常有紧密接触、互动的人们，彼此交换讯息，经由夸耀、攀附、批评而相互影响，如此产生变化（变成羌族）。这样成为少数民族的“燃烧”微观过程，由河川上游而下游，由西北而东南，逐渐及于整个北川，也因此让北川在2003年成为羌族自治县。

为了说明他们原来就不是汉族，本地人也常谈起过去这一带（青片、白草河流域）“一截骂一截”的情况。这便是，为了怕被人讥嘲与恶整，过去每一地的人都自称汉人，而辱骂上游村落的人为蛮子，而上游村落的人也自称汉人，骂更上游的人为蛮子。这情况生动地表现在一个笑话上。当地人说，以前汉人来买猪，走进村子到处问：“这是不是蛮子的村子？我要找蛮子买猪。”本地人答道：“不是！不是！我们是汉人，蛮子还在里头。”这些汉人走到上游村落，当地人还是说蛮子在更上游。找蛮子买猪的汉人就这样在深山里转，永远找不到蛮子买猪。

事实上，“一截骂一截”的情况也发生在更邻近的人群之间。我在这儿进行田野考察的那几年，经常听得同村各家人之间相互夸耀、批评的闲言闲语；人们吹嘘自家人是“真正湖广填四川过来的”或是“正宗少数民族地区来的”，批评别家人的中秋、端午习俗不地道，或批评别家人是假羌族。这些本地人徘徊于汉人与少数民族认同间的矛盾现象，以及彼此间对相关历史与文化的争论与闲言闲语，都显示这时（1990年代）是许多北川山村民众由汉人转变成羌族的边缘年代。然而老一辈人则对过去大家都自称汉人，批评邻人及上游邻近村庄的人为“蛮子”，怕吃荞麦馍馍被别人讥嘲等情况记忆犹新。这些田野采访所得让我了解，本地人所说的过去“一截骂一截”，更生动地说明前面提及的“燃烧”发生的边缘情

境；这发生在过去的“燃烧”造成的变化，曾让本地人成为“汉人”，有认同危机的边缘汉人。

这种人们面对面的微观社会互动，并非只在人类学田野中才能被学者观察、获知；在历史文献中，我们也可以察觉此造成社会变迁之“燃烧”作用进行的迹象。譬如，仍以北川人汉化为例，清乾隆年间的本地县令姜炳章曾写过一首《白草歌》，其中一段内容描写他下乡至白草河地区探访的情形：

13.咿嘤杂嘈难为听，唤译译来为予说。东邻父丧焚父骨，西邻杀牛疗痼疾，南邻持筹儿为奴，北邻负债女离室。愿将花雨洗蛮风，忍使吾民千三尺。纷纷父老皆点头，赭汗津津额头流。人类虽殊人性侔，何旦朝鲜风俗化箕畴。197

以历史事实来说，以上叙述只是凹凸镜面上的表相；事实仍如镜面下的实物，我们难以确定它们存在及曾经发生。以此文本表相来看，作者“选择”一些文字意符来“制作”有特定意涵的文本；如以“咿嘤杂嘈、焚父骨、蛮风”等来表现土著语言、习俗的粗鄙野蛮，以“花雨、忍使吾民、箕畴”等夸耀儒家爱民、不忍民、化民之理想，及以“纷纷父老皆点头、赭汗津津额头流”等，来夸大形容听了他一番话后本地父老们自觉惭愧的状貌。在这诗文中，他又提及一天晚上他忽然听到有小孩读书的声音，姜很欣喜地把这读书的“番人”孩子唤来面前，亲自为他讲解书中章句。相关意符的选用、安排以构成此一具情节的叙事，表现的是他对汉知识文化的自负，以及“番人”对此的攀附、学习。我们虽不知这诗文中所描述的情节是否为真，但经由以上文本分析，我们体认的是此诗文所流露的作者之情感、意图与文化价值观，也就是造成作者文化偏见的“凹凸镜”，以及因此约略知道镜下之物的形貌—姜炳章任官北川时当地的族群情境，及在此情境下他与其本地僚属、地方耆老的互动模式。

姜炳章的这篇诗文被历代北川县志编者“选择”，而成为北川社会历史记忆的一部分，这记忆被人们“使用”（在引用、谈论间）以夸耀一中国边吏化民成俗的典范作为。然而自1980年代以来，姜炳章《白草歌》中的一些意符与情节，被北川知识分子选用，制作成新的文本叙事，用来证明本地人原来便是羌人。这就像是，一个陶器被废弃、打破，其碎片被揉入新的陶土中，制作成有新形状及用途的陶器。

孙吴至东晋时期会稽士人的华夏认同情境

我们可以移动至另一个“边缘”，来察看微观人际互动在历史文本上留下的表相。这是见于东晋时会稽人虞预所著《会稽典录》中的一段记载。该文记载的是三国时会稽人朱育所回忆、描述的，过去本地太守王朗与其僚属虞翻之间的一段对话。朱育与虞翻都是会稽人。时朱育为会稽郡书佐，因郡守濮阳兴问他是否知道这往事，朱育表示有所闻；虞预《会稽典录》中对其言记录如下：

14.昔初平末年，王府君以渊妙之才，超迁临郡，思贤嘉善，乐采名俊。问功曹虞翻曰：“闻玉出昆山，珠生南海，远方异域，各生珍宝。且曾闻士人叹美贵邦，旧多英俊，徒以远于京畿，含香未越耳。功曹雅好博古，宁识其人邪？”翻对曰：“夫会稽上应牵牛之宿，下当少阳之位。东渐巨海，西通五湖，南畅无垠，北渚浙江。南山攸居，实为州镇。昔禹会群臣，因以命之。山有金木鸟兽之殷，水有鱼盐珠蚌之饶。海岳精液，善生俊异，是以忠臣继踵，孝子连闾，下及贤女，靡不育焉。”王府君笑曰：“地势然矣！士女之名可悉闻乎？”翻对曰：“不敢及远，略言其近者耳。往者孝子句章董黯，尽心色养，丧致其哀……上虞女子曹娥，父溺江流，投水而死，立石碑纪，炳然著显。”王府君曰：“是既然矣！颍川有巢、许之逸轨，吴有太伯之三让，贵郡虽士人纷纭，于此足矣。”翻对曰：“故先言其近者耳。若乃引上世之事及抗节之士，亦有其人。昔越王翳让位，逃于巫山之穴，越人熏而出之，斯非太伯之俦邪？且太伯外来之君，非其地人也。若以外来言之，则大禹亦巡于此而葬之矣……”198

这文本后半部，我省略未录的内容是：（朱育说）太守王朗为虞翻之言所折服，而称赞后者之才智；接着，郡守濮阳兴又对朱育表示，虞翻所提及的会稽先贤都晓得了，那么在这之后本地又出了些什么人物呢？又问会稽由汉初诸侯封地到置郡的历史变迁。于是，朱育细数当代的会稽才俊，以及汉兴以来本地行政建置、属域及郡治所在之变化。同样，他的话语也让郡守濮阳兴称善折服。

虞预、虞翻都是会稽余姚人（可能为同一家族），朱育则是会稽山阴人。同样的，我们将此文本当作凹凸镜面上呈现的表相，由此表相我们难以肯定文本所描述的，太守王朗与虞翻，以及郡守濮阳兴与朱育之间的互动与对话是否为历史事实。然而我们由作者虞预如何“选择”文字意符，如何以一定的叙事结构来“制造”此文本，如何“使用”此文本来夸耀会稽之地灵人杰，可以得知产生此文本的凹凸镜—作者虞预的地方认同，以及此种地方认同的特质。

此文本内容有两种“叙事结构”值得注意。其一，文本中有两组对话，太守濮阳兴和其本地僚属朱育的对话，以及太守王朗与其本地僚属虞翻之间的对话。两组对话的叙事结构都是，中原来此的太守询问（或

质疑）本地古今才俊，本地士人因此细数会稽历史上的古圣、忠良、孝义、文学、贤女等等。[199]并且在两组对话中，双方皆语带讥诮与夸耀。其二，虞预在此文中借朱育、虞翻之口对会稽的描述，由星野（牵牛之宿）、四至（东渐巨海，西通五湖，南畅无垠，北渚浙江）、古史起源（昔禹会群臣）、物产（山有金木鸟兽之殷，水有鱼盐珠蚌之饶），至于本地官宦士女人物（特别强调其忠良、孝义、硕学、节烈等质量）——几乎便是《华阳国志》及后世方志文类的缩节版。

这两种叙事结构各有其对应的情境结构。前者对应的情境是，当时在如会稽郡府这样中原与本地俊彦汇聚的场域，北人与本地南人之认同与区分相当强烈，且南人经常感受自身的"华夏性"被北人轻视，因而他们十分注意周遭中原士人的言谈，并认真地对它们做出回应。他们的回应，如虞预文中借虞翻、朱育之口对本乡之地与人的吹嘘、夸耀，循着如方志的文本结构。这文本叙事结构（后者），对应的情境本相则是，此时会稽（以及整个东吴）之地与人，已成为整体华夏帝国与华夏的一边缘部分与分支。也就是说，虞预《会稽典录》中这两种叙事结构所反映的情境结构，一是华夏化的微观社会过程，也就是"燃烧"，同一社会场域中亲近人群间的微观互动，另一则是本地华夏化的结果。

汉化：以燃烧木杆为喻的新理解

以燃烧木杆为喻的研究方法，以及前述北川山间居民明清以来的“汉化”以及汉魏晋时吴人的“华夏化”的例子，可以让我们对于中西学术界争论不休的“汉化”问题有新的认识与理解。关于中国历史上边疆人群的“汉化”，许多学者（特别是中国主流历史文化下之学者）认为这是毫无疑问的。他们举出许多中国边疆人群汉化前后文化习俗之差异；这便如，指出那木杆已燃与未燃部分的差异。另有一些学者（特别是后现代思潮下的欧美学者），解构关于“汉化”的历史论述，将之视为大汉族主义下的历史想象。他们认为文化习俗上的汉化只是表面现象，人们仍保存其非汉的本族群认同。[200]这如同是指木杆被燃烧、炭化的只是其表皮，它的内部仍是木质，或只注意炭化木杆中一些燃而未尽的部分，以此否定整体木杆的燃烧炭化现象。

由明清时北川人汉化与汉晋时吴人华夏化的例子可见，在这些边疆，或势力不对等之政治经济体接触之边缘时空，中原来的官宦、士人常夸耀自身的历史文化，鄙视土著文化。本地土司或社会上层家族之人则在与前者的接触中，勤习汉经典、诗文，模仿汉人士绅雅好，夸耀本家族或本地人的中原历史渊源，以此自称汉裔。[201]本地土司与上层家族之汉人习俗、雅好及汉人认同，又逐渐影响其下之头人及民众大户人家。因此，我们无法否认汉化曾在中原帝国的部分边疆地区普遍发生。以燃烧木杆为喻，否认这些变化是故意无视于（或选择性观看）此木杆的实际状态。但强调变化前后的语言、文化表征差异，便如只是比较木杆燃烧前后的外观变化，实过于简化了这问题。以燃烧木杆为喻的观察与研究，强调的是在人际微观互动中（如进行中的燃烧），以及在个人情感（自傲或受辱）与行动（夸耀、攀附与模仿）下，过去“汉化”如何涓滴地在中原帝国部分边疆村落中进行。

这种对汉化发生之微观社会互动情境的探索与理解，也是一种对历史与人类族群认同的反思性理解。它让我们体认，推动汉化最重要的动力是人们追求较安全、优越社会身份的动机。此便如生物界中的拟态（mimesis）；如一只毛虫让自己看来像一条蛇，一只蝴蝶伪装成一片枯叶，人们也为了保护自己而汉化。在这种理解下，的确如部分西方学者所指出，有时汉化只是表面现象；近代北川山间居民便是如此，因而他们得以在1980年代摆脱其汉人认同而成为少数民族。这样的理解，对歧视别人的“汉人”并无指责，因在“边缘”情境中他们自身也是被歧视者。

汉化与华夏化，相对于近代的“少数民族化”而言，在许多华夏边缘地区都是十分长期、缓慢的变化，而且其进行的速度、方向受当地人类生态影响。如在岷江上游，汉代时中原帝国之政治、经济与文化势力已及于本地，但直到20世纪初，汉化影响所及仍只是本地土司及大户家族，沟中的人类生态让汉化无法在此持续推进。以燃烧木杆为喻，燃烧

并非无止地向前推进，它仍需适宜的情境。与此相关的是，在这些地方，燃烧并非只发生在木杆的某一“点”，而是在一“截”木杆里的每一点中进行，如此让这一“截”木杆的木质处于一种中介（liminal）状态。明清至民国时期的湘西、川西、川南以及云贵部分地区，便是这样的地方——在汉化影响下，这些地方都曾出现许多边缘汉人，或边缘本地人，其族群认同常处于多元、混杂状态。也因为这样的背景，在这些地区近代中国边疆人群的“少数民族化”便产生许多矛盾与争议。

少数民族化的微观过程：湘西经验

以下我便以1930年代的湘西为例，说明中国边疆人群“少数民族化”在此进行的微观社会过程。同样的，在以燃烧木杆为喻的研究角度下，我探索的不是此变化之全面、宏观之政治、学术与文化背景，而是在此背景下，造成时代变化之片面、微观人际互动。经由分析许多个人之行动、言谈及书写（表征），尝试进一步了解产生它们同时也被它们形塑、改变的社会现实本相。202

1930年代，在湘西及邻近川、黔地区都有被“汉人”称为“苗”或“熟苗”的广大人群。事实上，中国文献记载中的本地“熟苗”，许多都自称“汉人”并辱称他者为“苗”。因此在近代民族概念、民族主义及“少数民族化”历程尚未进入本地前，这些地方的族群认同状态便如前面提及的，燃烧的木杆中其木质介于已燃未燃之间、其状态在燃烧与余火静熄间的那一截。到了1940年代，第一届国民大会中有“湖南土著民族”代表一席，这是湘西“苗人”成为中国少数民族的一重要阶段性标志。因此，1930年代是这一切变化正在发生但尚未完成的“边缘”年代。

1933年，中央研究院历史语言研究所之人类学者凌纯声、芮逸夫及技术员勇士衡等，至湘西考察当地“苗人”文化习俗。此时，基于民主、民族国家等概念建立之中华民国，辛亥革命以来已存在有二十二年之久，但此国族国家内究竟有多少“民族”尚不清楚。特别是在南方与西南边疆，仍有广大的被泛称为“苗”或“夷”的人群，他们中有部分人又相当汉化。因此，如何经由考察各民族语言、体质及文化以进行民族识别与划分，是相关学界刻不容缓的任务。凌纯声、芮逸夫等人此行及他们此后几年对“川苗、黔苗”的调查，便是希望厘清在汉、满、蒙古、回、藏等五族之外，中国民族是否在南方还有“苗”及其他民族。



图八

在湘西乾城、永绥等县，他们在当地军政人士的协助与陪同下，进入保有较多本土文化习俗的乡间苗寨，观看本地剽牛、妇女荡秋千、击花鼓等习俗，并拍摄照片以为记录。他们且在几位当地知识青年的帮助下，采集本地语言、民俗数据。以下我以两种文本（或表征）为例，来说明在此边缘情境中，人与人之间的亲近互动—燃烧—如何造成社会历史变迁。这两种不同性质的文本，一为凌、芮及勇士衡等人所摄的照片，一为湘西士人向蒙藏委员会控诉凌、芮等所为之信函。

上面这张照片（见图八），标题为“苗人的打秋”。其影像内容为：照片正中间几位本地妇女与一男子坐在木架轮状秋千上，两位男子左右握扶着秋千，让它静止以便摄影。木架秋千周边有层层围观群众，左右前排各有一军人，似为负责维持秩序者。秋千架上的男女与场中群众的目光几乎都聚于摄影者（或摄影机）。因此，这照片实有两个主题：一是照片表面所显示的苗人打秋千，另一则是，中央来员的摄影。

以“苗人的打秋”此一主题来说，我们看看摄影者如何选择、组织各种意符以制造此影像文本，这文本又如何被他们使用以产生意义。首先，摄影者所选择的场景为苗寨，选择的苗文化是木架秋千及打秋习俗，选择的文化展演者主要为身穿本地传统服饰的苗寨妇女，[203]以及围观者苗寨群众，多为穿着与本地汉人乡民无别的男性。这些意符构成的图像，呈现的是苗人男女的荡秋千民俗活动—如照片标题所示，苗人的打秋。然而，当同类照片被凌、芮使用于他们田野归来后所撰之《湘西民族调查报告》中时，在怀有民族概念及民族国家意识的人们心中，这整体图像及其表面讯息衍生出新的意涵：中华民族中的南方边疆部分苗人仍保存着其落伍、原始之文化。这意涵，便如凌、芮在该书这一章（第九章）之始所称：“湘西苗族的文化虽较落后，然在其保存的原始文

化中并非一无可取，如鼓舞、击技等都有保存的价值。”



图九

有趣的是，仔细观察此照片，我们可以发现另一隐藏的主题—外来调查者及其摄影活动—表现在场中表演者与群众凝神观看之景象上。被观看的显然是来自中央（南京）的学者，凌、芮及他们的助手勇士衡。如同组其他照片（见图九）所示，当时凌、芮穿着西服，戴着西式绅士呢帽，凌手上还拄着西式手杖，并有本地官员、军官与士兵陪同。凌、芮指挥安排下的摄影活动，特别是场上的摄影照相器材，显然也是众人关注的焦点。

我们可以将这些照片所显示当时发生之事，由种种物、人及其行为构成的景象，当作一社会表相。那么，造成此表相的或潜于此表相下的本相便是，近代中国国族建构中的“国族边缘再造”，也就是旧帝国边疆人群之少数民族化。少数民族化中的许多情境因素，都经由各种意符表现在当时发生的社会场景中。如将一群人分类、识别而成为“民族”的知识与概念均来自西方，表现在凌、芮等人之西化穿着上；如少数民族化借着学术调查、研究与政治力量来推动，表现在凌、芮所至皆有军政人员陪同的活动上。在当时发生的场景中，更值得我们注意的是情境本相及其表相为，由凌、芮等人之西式装扮、摄像器材，与苗寨群众之蔽褛衣着（男性）、传统服饰（女性）、木架秋千，两套社会意符间的对比所表现的国族核心与边缘之社会差距、阶序。

以上照片是当时凌、芮等人在同一场景所摄11张照片中的两张，它们都没有被凌、芮使用于《湘西民族调查报告》中。在该书中表现“苗人的打秋”的是另一张照片（见图十）。在这张照片中，争睹摄影者的旁观群众被排除在镜头外，军人、官员与学者们也都退出镜头外，如此让“苗

人的打秋”这主题更为明显。打秋的苗人似乎也经安排，四男四女之表演者，男左女右，分别坐在各有四个座位的两组转轮上。这照片与书中相关文本配合，表现苗人男女一边荡秋千一边对歌之民俗。书中此节附记一则打秋之歌，其内容为男子以打秋来追求美丽女子。在《湘西民族调查报告》一书的“家庭及婚丧习俗”之章，作者凌、芮称苗人男女青年婚前两性生活颇自由，并引《永绥厅志》《苗防备览》等书之语，称苗人“处女与人通者，父母知而不禁，反以为人爱其女之美”。此照片的场景选择、安排，及此照片配合文字内容被使用在《湘西民族调查报告》一书中，似乎也表达这方面的意涵。

以下，我们转移到另一个历史表征—湘西士人向蒙藏委员会控诉凌、芮等之信函。此信函由“湖南苗族代表彭天放”领头署名，同时在此函上署名的还有浙江獠族、广东黎族、云南苗族、广西猺族、四川蛮族、贵州苗族等代表各一人；受文者为蒙藏委员会委员长石青阳。我将该函节录如下：

此次中央派委员数人谣赴湘西调查苗乡风土人情。在中央之意，多半以为汉苗之间言语不通，习惯不同，全行禁止，诸多不便，派员调查以为移风易俗、化异为同之张本，断不至以苗俗古陋，多方探集，制成影片，以为谈笑之资，娱乐之具，牟利之用也。乃该委员等一出国门，即变本加厉，方命虐民。行至凤凰、乾城各县时，勒逼苗民杀牛祀神，供彼观赏。夫杀牛一事，残杀牲口以百计，破费财产以万计……今该员等从耳目之娱，欲导民效崇迷信，破除禁律，其罪一。打花鼓乃苗乡至卑至贱之妇女所为，无异汉人男盗女娼之流，闻者掩耳，见者侧目。今该员等挟其中央大员之资格，逼索良家妇女打花鼓，肆淫乐，不从者鞭挞以后，罚款随之。此该员等提倡淫荡风俗，侮辱苗人妇女人格，其罪二。夫役一事，在前清大员出巡间出供役，迄于民国均已废除。该员等图四体之舒适，敢于农事忙迫之际，勒派夫役，供彼驱策，此该员等违时扰民，其罪三。夫汉苗虽异族，然靖乱御侮，实其同心。当此匪氛正炙，外寇方张之时，正宜兴教勤学，道德齐礼，以其同德同心，共赴国难，安国家于盘石，固民族于苞桑。该员等蔑视中央德意，不顾大体，反欺凌取乐，激发民怒，非丧心病狂，何以至此。吾公负国家之重任，受人民之付托，苗族数千万既呻吟于贪官污吏铁蹄之下，复悱恻于轻薄委员玩弄之中，若不设法救济，势将激起民变，危及国本。[204]



图十

前面所引的几张照片，表现的是苗寨民族被考察、被安排演出打秋千、被摄影，除了照片中他们对外来调查者、摄影者的观看外，我们很难察觉、认识他们在与中央来员接触中的自觉及反应。然而以上这封信函，其书写者虽不必在照片所见之苗寨群众中，却显示亲见或耳闻凌、

芮等人考察活动的本地人士，对凌、芮在当地的活动是有自觉与反应的。这封信函流露非常丰富而常又彼此矛盾的讯息。首先，此文本虽提及“汉苗之间言语不通”“夫汉苗虽异族”，但文本以汉文书写，且采用的是十分典雅的古文体，夹杂着对仗工整之四六句。这表现的是一种居于边缘者的文化夸耀；模仿核心主体之文化，并夸耀自己在此方面的能力，以作为对自身边缘地位的抗辩。

其次，文本作者称，中央派员考察本地风俗的原意应为“移风易俗、化异为同”做准备，而“断不至以苗俗古陋，多方采集，制成影片，以为谈笑之资”，此表现的是作者虽已有“苗族”认同，认为苗、汉为异族，但仍认为苗最终应与汉人化异为同，也显示该文作者接受当时国民政府对南方土著人群的政策—认为他们已相当汉化，应努力使之融入汉族，而无需找寻并区分出“五族”之外的南方少数民族。

第三，此文本中提及的本地陋俗弊规为，杀牛祀神、妇女打花鼓、勒派夫役；它们分别被描述为迷信、卑贱妇女所为，以及前清之恶规。该函指控凌、芮等人“勒逼苗民杀牛祀神”“逼索良家妇女打花鼓”“勒派夫役”，显示他们认为这些都已成为过去，民众仍因受凌、芮等逼迫才不得不为。此文作者以种种文字意符表达其对凌、芮刻意发掘本地“过去”迷信与古陋风俗之痛心，以及对他们重蹈前清大员役使百姓之行为的憎恶。如此文本反映的情境本相是，在民族主义与民主思潮下，苗乡知识分子渴求本民族臻于科学、进步、民主之境的时代背景—他们认为这应是一个以科学破除迷信，以进步脱离古陋风俗，以民主取代过去帝制专横的时代。第四，我们可以进一步探究该文本作者的认同情感：为何此信函作者对凌、芮等人所为如此反感，且有如此激烈反应？除了上述本地知识分子对科学、进步、民主之苗乡的期盼外，凌、芮等人之活动造成的社会表征，也让部分苗乡知识分子感觉是可忍孰无可忍。凌、芮曾回复这些指控，205称参观地方民俗活动皆为凤乾绥三县绥靖处、陆军34师屯政处、乾城县政府等单位安排，陪同者有34师之副旅长、师部参谋，屯政处副处长、科长，凤凰县府秘书等十余人，以说明自己不可能勒逼、鞭挞百姓，且都有付给演出者及背夫赏酬。他们的答辩内容，反而部分说明控诉信里“苗民数千万既呻吟于贪官污吏铁蹄之下，复悱恻于轻薄委员玩弄之中”之语的情境背景。此处所指贪官污吏与当时湘西“屯政”脱不了关系。清政府在苗疆行驻军屯田以镇压动乱，但此举在资源已相当匮乏的苗疆造成更多反抗。每次抗争失败后，则更多民间土地被官方没入成为屯田。此政策延续至民国时，不但使得民不聊生，屯田之利也成为军阀争夺的对象。派员陪同凌、芮，并为他们安排参访活动的新编34师及其屯政处等单位，在湘西地方上恶名昭彰，而此时，1933年，正是湘西人民要求抗屯租、废屯田的“湘西革屯运动”酝酿的时候。206革屯运动的核心地区，就是凌、芮进行田野考察的永绥、乾城、凤凰。

另外，中央来员由地方官员陪同至各村寨观看土著歌舞习俗，然后予以酬赏，如明代官员邓云霄《游九疑山记》一文所描述，“各源猺洞长率厥丈夫、妇女百余人伏谒道傍”，而后吹笙、击鼓、舞歌，离去时他循前人旧例分别赏赐诸猺男女；207这可说是一种模式化的社会场景，发生

在明代、清代，也发生在1930年代的民国时期。造成这种社会行为表征的本相是，中央、主体与地方、边缘间的政治地位差距。

由明代官员邓云霄的九疑山游历，到1930年代凌、芮的湘西考察之行，这些实际发生的社会活动、场景仍可被视为社会表相，也就是在凹凸镜面上呈现的被扭曲的相。这两种镜面之相有同样的结构，也就是同样的边疆考察模式；此显示的是由帝制中国到“民国”，此社会本相没有改变的一面。然而我们的确能在镜面上看到近代的“意符”改变：这封控诉信（文本）、边疆代表们的控诉行动（社会行为）、蒙藏委员会（组织机构），以及怀着国家、民族、人民等概念与自觉的本地与外来知识分子（个人），这些“意符”构成的社会行为、事件与社会效应，都使得1933年凌、芮边疆考察之行不同于前（如明代邓云霄之猺洞视察）。

以上所提及的都是十分“片面、微观”的人际互动。在此边缘情境中，凌、芮等人的言行、举止，以及他们身上的穿着及所携摄影器材，都成为众人关注的对象，也因此造成他们各种情感、认同与行为上的反应。前面提及的本地士绅对凌、芮的控诉，只是其中部分人的反应。另一些人，或大多数人，可能为这些“中央”来的考察者所展现之科学、进步感到印象深刻，而对它们心生羡爱与景从之意。更有一些人，多为受过现代教育的苗乡知识分子，在协助凌、芮的考察过程中，对凌、芮以“民族”为考察研究对象的学术活动十分感兴趣，也为“苗”与本地文化受到学者们的关注而感到骄傲。他们或因此以新的目光来看待本地乡民的旧习俗，或更参与考察、搜集本地非汉习俗，以证明“苗族”（或土著民族）的存在。

凌、芮在湘西最得力的田野助手石启贵，便是这样的地方知识分子。石毕业于湖南群治大学，学成后他曾到各大城市游历半年，购买织袜机、纺纱机、照相机及新品种水稻种子等返乡。回到家乡后，他积极投入地方实业与教育工作，从事农业改革，并组织“乾城苗民文化经济改进委员会”。1933年他成为凌、芮的湘西田野助手。经四个月与凌、芮日夜相处工作，石从凌、芮学习了民族考察方法。在凌、芮返回南京后，石启贵又受他们之托，继续在当地搜集民俗资料。此后三年，石启贵踏遍乾城、永绥、凤凰等地苗乡，调查苗族风土物产、生活习俗、民间宗教。他的这些作为并不完全是为中央研究院搜集资料，而更是为了向国人证明“苗族”的存在。

1936年春，石启贵任湖南省政府参议，又受任为湘西苗族考察兼宣慰员。为了苗族的经济发展与社会地位，他多次以地方贤达、民意代表身份向湖南省府与国民政府建言。1937年，他精挑民间艺人组成一支湘西苗族文艺团，到湘西行政专员行署所在地沅陵，演出苗族鼓舞、狮舞、武术等等；这是以“文化”向国人展现苗族的存在。[208]年，国民政府筹备召开国民大会，会议代表中有蒙藏民族名额240席，南方各“土著民族”无代表名额。南方各省官民哗然，遂推派代表向国民政府请愿，要求南方“土著民族”之国民大会代表席次。石启贵便为湘西请愿代表之一。此时他以考察成果写成《湘西土著民族考察报告书》，以此向国民政府

等机构证明湘西“土著民族”有其独特文化。1946年，国民代表大会终于增设“土著民族”代表10名，湖南分得一席，石启贵也成为第一届国民大会中的湖南土著民族代表。209

以上石启贵之作为，与前面提及的湖南苗族代表彭天放领衔控告凌、芮之作为，都是当时湘西苗乡士人、知识分子对中央研究院民族考察者的反应。这两种极不同的反应，一为对凌、芮所为（发掘苗族传统文化）的攀附学习，一为对他们所为的憎厌斥拒，反映着民族主义中的一种矛盾情境。民族主义一方面强调民族的存在与团结（以凝聚一民族群体），一方面追求民族的科学、进步（以图存于民族间的生存竞争）。在这中间，传统文化可被用以证明民族的存在与促进民族团结，但它又代表落伍、守旧与不进步。当时在湘西，许多受过新式教育的苗族知识分子都在地方上组织各种文化、经济、教育之改革委员会。一些地方旧习俗，特别是与“宗教迷信”有关的习俗，自然被他们视为应被革除的对象。由石启贵早年学成返乡时带回一些新科技生产机械，并在本地组织“苗民文化经济改进委员会”等等作为看来，他也是致力于以科学、进步来让苗民脱离边缘落后地位的苗乡知识分子。然而在协助凌、芮田野考察经历中，他深受学者们的民族、民族文化等概念及民族学方法影响，从此更努力于发掘本民族文化，以证明湘西“苗族”或“土著民族”的存在，及论述其在中国国族中的地位。

1946年，石启贵以“湖南土著民族”身份进入国民政府第一届国民代表大会，此为湘西土著人群之政治社会与族群认同变迁（成为土著民族、苗族）跨出重要的一步。“土著民族”之称的由来是，当时湘、黔、川各省被称为“苗”者，因长期受辱于其苗人身份，皆极不愿被他人称为“苗”。加上当时整个南方非汉民族的分类尚不明确，因此国民政府几经斟酌，而暂使用“土著民族”称呼所有南方非汉族群。石启贵曾在向国民政府陈情的一信函中提及，“苗族”此称法为汉人所轻，易引起民众反感，所以他对国民政府以“土著民族”称苗乡民众表示可以接受。

以上我描述的是凌纯声、芮逸夫等民族学者在湘西苗乡之言行举止，以及本地人士对它们的种种响应行动。这个发生在很短时间、很少的人或很有限的人群之间的例子，对于近代中国边疆人群的“民族化”变迁而言，提供了一个造成变迁之人际微观互动的例子。这样的人际微观互动，也就是前面所称木杆中间正在进行的燃烧作用。我并非借此强调凌纯声、芮逸夫、石启贵等人物之历史重要性，亦非强调相关事件如何造成历史变迁。不同于以“人物”功绩与“重要事件”之因果关系来解释历史变迁之史学，在此我注意的只是变迁过程中部分的、微观的分子间之互动（如燃烧过程中邻近木分子间的交互作用），以此对历史与社会变迁提出一些反思性的了解。

抉择、移动与边缘

前面提及的三种研究策略，文本生命之情境分析、多点观察与整体比较、边缘微观情境探索，分别对应（或都蕴含）“抉择”“移动”与“边缘”等三种观察研究重点。

在以陶器为喻的文本生命之情境分析中，我关注的是“抉择”。一个文本作者如何选择种种意符，如何选择一文本结构，如何选择依循或不全然依循该文本结构以制造文本，如何选择使用此文本的场域与方法，以及此文本（与其造成的社会记忆）被后来者保存、废弃、拆解、再利用所涉及的种种选择。所有的抉择都涉及文本作者所处之社会情境、本相，以及其个人在其间的群体认同与特殊利益处境。文本作者之抉择所构成的文本，反过头来，或支持、延续或逐渐改变社会情境本相。

生活在社会情境中的个人与群体，亦经常在社会生活中作行动抉择；选择依循某种社会习俗、制度而行事（如亲属文化使得我们在百忙中决定出席堂兄的婚礼），或选择背离它们的作为（如因个人情感与利益意图而让我们选择缺席）。以陶器为喻，个人的行动抉择亦涉及选材、制作（依循或不依循某种范式）、使用以及废弃/保存等过程，也因此它们可让社会制度与文化得以延续（如做出范式化的陶器，让一种陶器器形典范得到支持），也可以让它们改变或逐渐消失（若出现太多逸出此范式的器物）。

在以凹凸镜为喻的多点观察与整体比较中，我所采的观察、研究策略主要为“移动”—以移动来观看表相变化，以了解人们的“偏见”及其下的社会本相。因此重要的不仅是移动，更是借着由一个田野点转移到另一个田野点，我们观察及比较两者间社会本相（民族志事实）与表相（某种社会表征）的相对变化。

对于这样的研究策略，我要多作一些说明。人类学田野方法与借此产生的民族志知识有一重大缺陷，那便是，这样的知识来自于学者对研究对象社会的田野观察、认知，与由此产生的分析、描述，然而绝大多数人类学著作的读者皆无法亲身探访“田野”，因此这样的知识之可靠性难以被验证。我所强调的以移动、多点田野来观察本相与表相对应变化的研究方法，便是让民族志事实（社会本相）有可被验证的参照文本（表相），[210]并且借着移动于多元的田野点之间，来观察社会情境本相与文本表征的相对变化，以此肯定、修正或加深我们对社会情境本相的认识。总之，将我们所见、所闻视为凹凸镜面上的表相，以移动观察来尝试认识人们的认知偏见，以及表相所对应的社会本相，这不仅是一种移动、多点的田野方法，也是一种新的知识逻辑主张。

以燃烧木杆为喻的边缘微观情境研究，强调的是对“边缘”的关注与深入探索。关于“边缘”，我指的是，譬如，重大历史变迁的边缘时间，

相对于核心、主体的边缘空间，一时代社会中的边缘人物，一个依循但又不合某文类典范的边缘文本，等等。我们的典范知识容易让我们忽略“边缘”，让我们将发生或存在于边缘的人、事、物视为异端或微不足道的异例，因而让我们安于生活在典范知识所建立的熟悉世界。这种典范知识之一便是“历史”。因此之故，相反的，“边缘”是突破这种典范知识与其建立之熟悉世界的关键点。深入且微观地观察“边缘”，特别是在边缘情境中的个人，他们基于个人情感、意图而与他人互动之种种作为，我们可以了解典范知识（如典范历史）虚构或不为我们所知的一面。

以上三种研究策略皆可交叉运用；我们可以借由移动，比较不同的边缘文本与情境，观察在各种边缘情境中个人的情感、意图与其行动抉择。211

第九章　结语

在本书前言中我指出，反思性之所以成为问题及学术焦点，乃由于我们经常对自身所存在的世界缺乏反思、反应—如我作的比喻，赤脚惯了的人踩在尖锐的砾石上常不觉得痛。[212]不觉得痛，则无抽回脚的反射动作，更不知逃离或设法改变不利于己的情境。

“历史”便是让我们对社会现实感觉麻痹的脚底老茧。自我进入大学攻读历史以来至今已40年；探求历史40年得到如此结论，并不表示我对认识历史事实全然绝望。而是，我借此理解与隐喻提醒自己，以及告诉与我同样关心历史的读者们（不只是历史学者），我们对“历史”缺乏深入认知正因为我们生活在“历史”造就的现实之中。同样的，我们对现实及其变迁缺乏敏锐的认识与感受，也因为我们相信“历史”，并不断地追求并修正所谓“历史事实”。对“历史”与现实的紧密关系有深入认识，我们才可能试着磨掉那让人感触、认知钝拙的茧皮，或换个比喻，试着了解我们观此世界的凹凸镜，借此我们对于现实，以及对造成现实的“历史”有较多的认识与理解。当然，这并非是说历史（真实发生的整体过去）无涉于现实；如我一再强调的，我们无法否定历史及其与现实之间的关系。

人们对历史的爱好与追求，创造了“史学”这门学问。这学问的内涵包括十分技术性的文献资料搜集、文献版本与性质判别、古文字与词汇解读转译等等，也包括认知与诠释性的史料选择、排比与书写，历史事件间之因果逻辑建构、一时代物质与精神文化内涵与变迁分析、历史人物之思想与功过评价等等，还包括具哲学思辨性的对人类整体历史发展规律、目的，推动历史演变的动因，以及“人”在其间之本质与地位的种种探讨。长久以来，人类社会的历史演进、变化又是许多社会科学（如社会学、心理学、经济学、人类学）杰出学者建立其具历史纵深之宏大理论的基础。在另一方面，史学也不断在这些社会科学内汲取其精髓；学者借着社会科学方法、理论来扩大史料范围及解读已有史料，借以发掘“过去”更深微隐晦的面相。我便是在这样的学术传统中成长，因此，我无法否定自己所学。甚至于我得承认，由于人类历史内容广大及史学深远博奥，我所知所学仍限于中国史，或只是中国史的部分、片断，且怠于阅读历史哲学与史学思想等之宏大著作，因此更无能力挑战学者们建立的“历史”与史学。

然而在我学习及研究历史的生命过程中，经常遭遇“历史真实面貌”在史学界及社会大众间造成争辩，或因此造成研究转向，或造成认同与意识形态变迁。如在中国大陆，共产革命后的正统王朝历史（或统治资产阶级历史）与无产阶级历史间的反复转向；在台湾，史学界对中国史、台湾史及“二二八事件”历史的争辩。如中日间对日本侵华战争、太平洋战争与南京大屠杀的历史争论，如中韩间对箕子朝鲜、高句丽、渤

海国历史之争论。又如引起多方史学之辩的钓鱼台岛与南海诸岛历史，将清政权视为中国正统王朝之一的“清史”与对此质疑的“新清史”，中华民族史与去国族主义的各民族历史等等。所有这些关于历史事实的争议，对许多人而言，皆涉及国家领土、民族尊严、政权合理性，与一人群之本质及其自主性，因此造成许多政治动荡与国际、族际冲突危机。这些“历史事实”争议，常涉及参与争辩的各方学者（及接受其说的人们）之国家、民族与文化认同，却很少涉及（或无涉于）前面提及的宏大史学研究传统。这就是前面提及的，我们生活在“历史”造就的社会现实中，因此得到自己的社会身份认同，同时我们也在此身份认同下建构“历史”，以及与他人争论“历史”。

体认与体谅的历史知识

这让我相信，我们需要致力于建立一种对人类社会的整体认知，它能让我们体认当代人们所相信、主张及争辩的“历史”与社会现实之间的关系，因此让我们对社会现实（如今日中国56个民族构成之中国民族现实），以及个人在其间的认同（如一位汉族或藏族的民族认同）、处境（如个人在本民族或整体中国民族中的地位）及相关言行，有深入且具反思性的了解与体谅。同时，它也应能让我们了解古人主张的“历史”（如司马迁所叙述的黄帝历史），与其所处社会现实情境及相关认同（如司马迁所处汉帝国情境与其华夏认同）之间的关系。以及，这些“历史”与社会现实情境、个人认同，如何交互影响，因时变化，如各时代中国史家对黄帝历史的重述、诠释，忽略所反映的政治社会情境与人群认同变迁。这便是我所追求的历史。我相信，或希望，如此对“历史”、现实及两者历史变迁的整体知识，可以让我们对当前社会情境，以及个人在其间的认同与处境，有基于人类生态及其历史变迁的了解。

显然，这样的知识所涉及的，在历史与史学方面，只是与人们的国家、民族、文化、乡土、性别、阶级等社会群体认同有关的“历史”和历史。它并不企图改变许多伟大历史学者告诉我们的人类历史，由许多重大历史事件、哲人思想、发明创造、社会变迁交织而成的历史。它指出（或尝试纠正）的只是常为人们（包括历史学者）忽略、未识或误读的一些“历史”。它揭露的或只是一些在人们典范或一般性历史知识中微不足道的人物言行、事件、文本，并尝试了解其中蕴含的个人情感、意图与认同，以及相关的社会情境。虽然如此，其意义及重要性在于，如我在本书第八章以凹凸镜为隐喻说明的，让我们认识自己观看及认知周遭社会与众多事物（包括它们的过去）的凹凸镜，也就是造成我们对“历史”与现实之认知偏见的种种社会情境，以及它们通过社会生活内化在我们心中的种种文化结构，如本书第七章提及的文类与历史心性等等。

同样从凹凸镜隐喻中可知，这样的知识对历史事实的态度是谦虚与模糊的。经过多点、移动的文本与情境比较（移动凹凸镜），虽然说我们对于形塑、扭曲人们所信之历史的社会文化因素（凹凸镜）能有相当了解，但得承认的是，我们对于过去真正发生的历史（镜下之物的真实形貌）仍只是知其大略而已。在知识逻辑上，我无法肯定自己在各个羌族村寨中听得的“弟兄祖先历史”从未发生，我也无法肯定地说，中国史籍记载的“箕子王朝鲜历史”是虚构的，我对《史记·周本纪》中周人族源记载的历史诠释，也不能否定钱穆先生根据同一史料所建构的先周历史。如此对历史事实的态度，在这知识体系中十分重要。不仅在知识论上，基于社会记忆与文本、表征等概念与相关理论，我们无法肯定自己能够正确无误地认识与表述历史事实。在与人群认同相关的社会现实上，对历史事实的谦虚认知，或可以减少或消弭因坚持与争论历史事实造成的人群冲突。

譬如，以羌族的“弟兄祖先历史”为例，我不坚持它们是真实或虚构的过去。我只是指出，当作为社会记忆的“过去”被人们叙述时，此种历史叙事有其一定的模式，并与本地各群体对等合作、区分与竞争的人类生态相呼应。借此我们得到的知识是，在某种人类生态下“历史”可以如此被建构。这样的认知，在另一方面，可以帮助我们理解、体认自己所相信的历史，一种英雄祖先历史，以及与之相应的人类生态。同时，它可以帮助我们解读许多中国文献中，中原帝国边疆人群所述说的“弟兄祖先历史”（它们多被视为神话或民间传说而被记录），如晋代《华阳国志》所载说明巴蜀古帝王由来的“人皇兄弟九人历史”，如宋代《太平寰宇记》所载，解释湘西五溪蛮古君长由来的“巴子兄弟五人历史”。它也可以帮助我们解读同一文献里的“英雄祖先历史”，如《华阳国志》中“蜀人为黄帝后裔的历史”，《太平寰宇记》中“五溪蛮为盘瓠子孙之历史”。如此，我们可以从这些有关中原周边人群的历史叙事中，体认人们主张这些历史（或认为它们只是神话传说）的社会情境，以及个人在其间的认同与情感。

又如，以“箕子王朝鲜之历史”为例，同样的，我并不坚持它是真实或虚构的过去。我只是指出，无论这事是否曾发生，当它作为社会记忆而被载于史书时，这“历史”便循着一定的叙事模式，此与汉晋时“华夏”人类生态体系形成，以及华夏向周边地区扩张其族群领域密切相关。借此我所强调的知识是，在权力、资源集中化与阶序化分配的人类生态体系（古今世界各国家皆是）中，居于核心的人们经常建构或想象这样的边缘人群“历史”。这样的知识，可以帮助我们—无论是中国人或韩国人，无论是历史学者或一般民众—理解及体认自己为何相信或不相信“箕子王朝鲜之历史”，自己如何诠释及理解这“历史”，以及相关的社会情境与个人认同。它也可以帮助我们解读许多中国、朝鲜历史文献中的“箕子王朝鲜”记载；让我们了解古人—“我们”的祖先或“他们”的祖先—为何叙述、建构、接受、修饰或否定这“历史”，尝试体认与体谅人们在其间的情感、意图，以及当时的整体社会情境。

便如体认与体谅之“体”字所表露，这样的历史知识所强调的是个人—具有思考及行动能力之人体—对古今“历史”之生产情境有真切的体认，以及对于人们主张某种“历史”时的情感、意图有感同身受的体会与体谅。这样的历史知识所探求的，不是外在于个人且有其客观与真实性的过去，而是因人们主观建构或接受“历史”而内化于其心中的过去现实，与此现实中的个人。这样的知识建构之预期成果，不是图书馆中的史学名著，而是由反思性知识内化而造成的个人，对周遭情境有反思与行动反应的个人身体。

微观、片面与刹那的历史

反思性历史研究并非只注重对历史文本的分析，它也尝试从一些过去曾发生的事件与人物言行中了解其历史意义；这便是，我以燃烧木杆为喻的边缘微观人际互动探索。由此产生的反思性历史知识，仍然不是客观与绝对真实的过去。燃烧木杆的比喻也说明它们的如此性质—木分子的剧烈氧化及传导作用瞬息间已成过去，更何况，我们只是以极有限的例子来说明整体的燃烧变化现象。也就是说，在这样的研究方法与关注中，我们强调与重建的最多只是微观、片面、刹那的历史事实，只涉及少数人的言行互动（如在两个木分子间进行的燃烧氧化作用），并推测它们可能具有普遍性及曾持续发生，因此能积微致著地造成历史变迁（整体燃烧之进行过程）。

显然，这样的认知并非建立在众多历史文献"铁证"上，它的部分基础来自于学者们对当代人群社会的观察与理解，特别是对于人类之社会认同与区分，以及相关的文化与人际微观互动的人类学、社会学研究。在这些方面，我受惠于皮埃尔·布迪厄、诺贝特·埃利亚斯、芮内·吉哈德（René Girard）、保罗·利科、米歇尔·福柯等杰出学者的研究著作。他们的学术论述共同之处是，或者说我认为它们对历史研究的共同启示在于，让史学家得以进入其熟知的线性历史中的一个剖面，一个过去的"当代"，在那儿观察政经地位、知识、权力不对等的人际互动中之个人言行，分析其间流露的个人情绪、情感、意图（如夸耀、区分、批评、敌视、羞耻、受辱、攀附、模仿），尝试理解这些个人身体言行表征（如穿着、饮食、年节习俗、宗教信仰、礼仪与诉说祖先源流等等）如何受周边他人影响，也对亲近的他人造成影响，以及社会之延续或变迁如何在此微观人际互动中逐渐推进。

在这样的人类社会研究中，种种社会结构、制度体系、文化模式与价值典范并未被忽略或否定，但学者们更感兴趣的是它们如何形成（the process of becoming）、如何变迁、如何被人们不知不觉地遵行，以及如何被违逆、跨越，皆发生在一些人际互动圈中。这样的人际互动圈，在埃利亚斯的研究中便是他所称，由许多相互联结的个人所构成之社会圈（figuration）。[213]通过分析这样的社会圈，埃利亚斯观察其中个人的行动与企图，以此了解一个社会典范（如代表文明的礼仪、代表老本地人的习俗）的形成及其变迁。在布迪厄的习行理论中，这便近似他常提及的"场域"（field），[214]如他称一个社会中有艺术场域、学术场域、政治场域等等。每个社会场域都有其特别的价值、原则与共同利益，与竞夺利益的的权力群体（譬如台湾学术场域中以学术论文竞逐利益的群体），他们掌控知识生产、社会价值（如界定何者为优良学术期刊或论文），以此维持社会群体间的区分。在这些社会场域之人际互动中，形成福柯所称由知识与权力交织的各种论述（discourses），如国族论述、性别论述、职业阶级论述等等，也由此造成各种社会场域秩序（如国族国家）与其中社会化的个人。"论述"的概念说明，真理之所以成为

真理，典范之所以成为典范，皆由许多个人与群体在种种权力关系互动下所发之概念、态度、行为、议论交汇而成。[215]因此福柯式论述分析（Foucauldian discourse analysis），也旨在探究人们日常生活里习以为常的种种文本、言谈与行为举止，及其中隐藏的权力与知识建构，以及它们如何驯化个人、隐匿社会现实本相。

有别于探索文化模式、社会结构、制度体系与价值典范的社会科学研究，以上这些学者从不同学科、不同“田野”探入的是人类社会微观、动态的一面。在此，学者们一方面揭露影响人们认知与行为的种种社会结构（如结构化的知识、权力、制度与社会组织）与边界（各种社会认同群体的边界），一方面说明个人欲求、企图、情感与作为，如何让人们依循、跨越或违逆种种规范、结构与边界，社会典范与结构因此得以延续，或逐渐被改变。

微观、片面与刹那的历史探索，让历史学者得以进入一存在于“过去”的人类学、社会学或文化研究田野。在这样的田野中，古人留下的文本中所记录的（recorded, represented）讯息，以及它们在叙事间流露（revealed）的讯息，以及其他社会表征（如图像、雕塑、器物）所透露的讯息，都是学者可借以分析当时社会情境及个人认同的田野材料。在本书中我提出并反复论证，文本结构与社会情境结构间有密切关系，以及文本符号之选择、安排，特别是其对文本结构的顺从与背离，能反映个人（作者）在社会情境中的现实处境，与因此产生的情感、意图与行动抉择。这些都说明我们（历史学者或社会学、人类学者）可以在历史文献中作田野（do ethnography in archives）。也因此，前面我介绍的那些杰出学者及他们的研究，只是帮助我们进行此种研究的知识泉源的一部分；其他部分，自然包括所有尝试将“个人”作为社会动态因素之社会科学研究。

除了各种社会科学之相关研究成果外，反思性历史研究的另一知识泉源是研究者对“当代”人类社会的观察与体认，特别是，对于当代社会现实情境中人们如何建构与争辩“历史”之观察、体认。从这一点来说，反思性史学并不只是狭义的“史学”，它所强调的知识也包括我们对当前人群社会的认知，这如同所有理解、诠释“当代”之社会科学。不同于后者的是，因其“田野”移动于过去与现在之间，反思史学研究者对当代社会的观察、认识具“历史”纵深[216]—这“历史”自然是反思性历史。这便是我在前言中对这本书的期许：让读者们能练就“孙悟空的火眼金睛”，知道周遭世界众多现象皆为表相，并认识表相下的事物真实本相。

这样的历史知识（以及基于此我们对现实的认识）具有反思性，因为它可以让人们反思自己所相信的典范历史，或自己不相信的神话传说。譬如，我在本书中提及的1930～1940年代湘西苗族之例。它让我们反思“苗族自古以来便是中华民族大家庭的一部分”之中国国族史学下的苗族史，它也可以让我们反思“苗族与中华民族都是国族主义下的近代建构”之后现代史学解构论述。同时，它让我们体认及体会，石启贵等苗族知识分子建构“苗族为被黄帝打败的蚩尤、九黎后裔”之历史时的情感

与意图，以及“我们”在何种认同（包括学术认同）与意图下，相信或不相信这样的“历史”。也如同我在前面所说的，这样的历史知识并不坚持“历史事实”，而是强调对自身及他人所相信的“历史”之体认与体会。

人类生态、反思性历史、反思性认同

对于典范历史而言，特别对于说明一民族、国家、文化或社会人群之来源的历史而言，反思性历史知识是具破坏性的，是对前者质疑的。在这一点上，反思性历史知识与解构性历史知识类似。但不同于解构性历史知识以否定“历史”来解构人们的认同（如国族认同、民族认同），反思性历史知识并不否定“历史”与人们的认同，而是期望以一种对过去的诠释与理解（反思性历史）来塑造具反思性认同的个人，期望经由个人在此认同下之反思性行动，让相关认同体系下的人类生态得到良性调整。

反思性历史具有此潜能，因为它的框架便是人类生态。它描述、说明的不是一个“民族”起源、迁徙、分化及与他民族融合的历史，不是“政治”上的战争、征服、殖民、政体更迭、政权兴替乃至于近代革命造成现代国家的历史，不是“文化”发展、传播并在远国生根、转化而终形成一跨国文化圈的历史，不是“社会”的盛世京华烟云、乱世流寇民变（或农民革命）之历史，不是道、佛、伊斯兰、基督等“宗教”形成、传播及本土化的历史，而是，在人类生态框架下对以上各人类社会层面之历史反思。

以中国史为例，反思史学所探讨的是，在族群或民族认同方面，譬如春秋战国时周诸侯国贵族如何在感受戎狄武力威胁下，形成一体之华夏认同？华夏如何建构中原秦汉帝国，形成对外保护与扩张华夏资源、对内阶序分配资源的人类生态？今日将过去中原王朝周边藩属、部落人群皆纳入以汉族为主体的中华民族内，如此建构之“中国”的人类生态意义为何？在政治与战争方面，举例来说，中原帝国出现对其周边人群（如被隔于长城外的北方各游牧部族）的人类生态产生什么样的影响？历史上的战争、征服，如鲜卑、女真等森林草原部族对中原及内蒙古草原的征服与统治，造成什么样的人类生态变迁？文化方面，譬如，什么样的人类生态产生儒家文化？是否因同样的人类生态，让古今朝鲜半岛及日本群岛上的政权接受儒家文化？二者对中国文化的选择性接受与本土化改造、创新，又表现何种本地人类生态特色？又如，中国士人文化如何在中原帝国的人类生态中扮演社会区分功能？在社会经济方面，譬如，对于盛世繁华及世乱时人的流动（流民、流寇），由人类生态角度我们须探索的是，盛世繁华背后农民被牢系于土地，以其劳力供养层层地主及其物质享乐、雅好的人类生态，以及在恶劣的人类生态情境下农民以流动、移动来求生存的新人类生态。在宗教方面，各种宗教都有宜其滋生、传播的人类生态环境；对于古今藏传佛教、伊斯兰教、基督教等在中国及其周边地区的传播、分布，反思史学希望厘清的是，什么样的区域性人类生态让某宗教得以或难以在一地流传，以及造成其地域特色与产生作为表相的事件？

一种历史知识反映的不仅是人们对过去的认知、对现在的肯定或批

判，也反映人们对未来的想象与期盼。譬如在古典且十分普遍的英雄圣王历史中，人们期待的是一位开明、睿智、能开创美好未来的英雄领袖。在黑格尔的历史哲学中，人类历史也就是自由理性在人类群体中之发展历程，最后在日耳曼民族之宪政体制国家中达其极致。此种以自由民主政治为人类历史发展终极方向的历史观，也就是当代欧美史家建立的典范世界文明史主轴。在人类经济与物质文明发展方面，此种世界历史的演进则是，人类由渔猎、游牧、农耕，逐渐走向工商业化及数字化文明社会的历程。如此的人类社会进步观，长久以来便受到许多质疑，特别是在产业全球化使得环境问题日趋严重之后。另外，在近代国族主义下，相关的历史建构将国族国家（nation state）作为历史发展的终点，以及无可怀疑的未来；这样的历史，在当代检讨、批判国族主义的学术风潮下，也受到彻底解构。

以人类生态作为反思人类历史发展的框架，在这样的历史知识中，人类社会各种经济形态无绝对的进步、落伍之分，端视一时一地自然环境与社会情境，以及“人”在其间是否有抉择能力。217人类社会的各种族群与政治组织，如部落、民族、集权帝国以及当代各种政治形态的国家，都只是一些人们共享、分配与争夺资源的社会结群方式；由“部落”到“国家”，并非唯一亦非绝对理想的人类社会结群发展方向。人类历史发展的进步与理想在于较好的人类生态。在人类历史演变发展中，各种生产和分配体系与政治形式下的人类生态是否更理想及进步—人们是否有能力改造、利用环境资源且能永续发展，资源生产、分配、共享是否公平合理，人类群体间的关系是否平等和谐，个人是否有移动与抉择能力以改变或逃离不利于己的情境。

总之，我对反思史学的期望是，通过反思性历史知识塑造具反思性认同的个人，由个人在此认同下之反思性思考、规划与行动造成一些表征，如此让人类生态逐渐得到良性调整。

反思性中国人认同

在前言中我曾说明，这本书是我《华夏边缘》《羌在汉藏之间》《英雄祖先与弟兄民族》与《游牧者的抉择》等书的知识论基础与研究方法剖析，且本书主要是为中文世界读者所写的一本分析文本、表征以见其情境、本相的书。因此最后，我便以“中国人”认同为例，以前述几本拙著的研究为基础，说明反思性历史知识希望造就的“反思性中国人认同”。

中国人认同，或说一个人自称“中国人”，其中包含相当多元复杂的认知与认同情感，端视一个人在“中国”所处的地域（如北京、香港、乌鲁木齐）、身份（如汉族或少数民族）与当时情境而异，而这些都与人们被教导、接受（或不愿接受）的典范中国民族史有关。典范中国民族史的架构首萌于清末，在1911年“五族共和”的新中国建立后，经过许多历史学者的研究而在1940年代初步完成；多本名为《中国民族史》的著作在此时先后出版。它们的内容或有些彼此歧异，后来经由史家之择良汰窳，形成今日我们所知的典范中国民族史知识。这样的历史知识，说明由汉族与各少数民族构成之中华民族的一体性，也说明他们间的区分—除了各民族间的语言、文化等区分外，还有汉族与各少数民族间的胜利者与失败者、征服者与被征服者、文明先进者与落后者，以及施予者和被施予者等之区分，皆为“历史”所肯定。

然而多年来，这种典范中国民族史受到多方面的挑战。一是，在来自国际学界的后现代史学及解构国族主义风潮下，这典范历史内容的偏颇、谬误、忽略，以及其近代建构过程与知识霸权，被学者一一揭露、批判，因而其真实性在中国之内（至少在部分中国知识分子之间）也受到质疑。二是，居于中国人认同边缘的台湾人、藏族、蒙古族、维吾尔族之部分知识分子，或引用前述国际学者对典范中国民族史的解构，或更普遍地对此“历史”批驳、忽略及遗忘，同时建构本土观点的历史记忆（或也成为一种知识霸权下的典范历史），以支持及鼓吹去中国化的民族认同。三是，当“历史”造成中国56个民族之政治现实，它便僵化成一种肤浅但却无可动摇的国民常识；“中国民族史”成为一种乏人问津的鸡肋学问，也因此中国历史学者常无力反驳国外学者对典范中国民族史的解构。这三种对典范中国民族史的挑战，多少都威胁着此“历史”所规划的“中国”与“中国人”蓝图，一个形成于1911年革命后的新人类生态体系。

这个近代形成的新人类生态，也就是将传统中原帝国之四裔人群与汉人结为一“中华民族”，以此国族为基础建立新中国，如此造成的资源开发利用、分配、分享、竞争之人类生态体系。以人来说，这是“华夏”与“华夏边缘”结为一体的人类生态；以“国”来说，这是中原帝国与其四裔邦国、部落领域结为一体的人类生态。相对于过去“华夏”与“华夏边缘”分离、对立，中原帝国对其四裔施行征伐、防范或严苛统治羁縻，以

维持华夏及中原帝国统治阶层对资源的垄断，以及不断有“单于南下牧马”发动争夺生存资源战事的人类生态，可以说，这是较理想的人类生态体系。

我在《羌在汉藏之间》一书中即表示过这样的观点，并以欧亚大陆东、西两大人类生态圈为例说明。欧亚大陆的西半部为，沿大西洋岸多有经济富足而讲求人权、自由的国家，内陆各国则多因资源匮乏及受垄断，而常卷入以宗教、种族、阶级、性别冲突为表相的资源争夺之中。欧亚大陆的东半部则为，在理想上，由太平洋沿岸到内陆亚洲的内蒙古、新疆、西藏共同组成一“多元一体”的新中国，以经济援助、互补来解决内亚地区之资源匮乏或不均衡问题，并以国家力量来维持各地域人群（或民族）间的秩序。我认为，由人类生态角度来看，欧亚大陆东半部在其特殊的历史经验下，近代进行的是一个有积极意义的人类生态改造计划，而在欧亚大陆的西半部，历史经验造成的是极不均衡的（或被割裂分离的）人类生态体系。218

终究理想并非现实。我们得承认，目前56个民族构成的中国人类生态体系远非完美。以边疆少数民族之情况来说，层出不穷的西藏、新疆问题即为明证。我们回到“历史”与此人类生态体系之关系上。若说因“历史”被解构、遗忘、争论而动摇此人类生态体系，不如说是此“历史”本身便有许多问题，因而使得被这历史记忆塑造的中国人无法让这人类生态体系得到良性的运作与调整。甚至让许多人不接受这“历史”及其造成的现实，建立外于“中国人”的群体认同及相关“历史”，以将本群体自“中国”人类生态体系中分离出来。这道理非常简单：典范中国民族史造成许多人的“汉族中心主义”及“中国中心主义”，219使得他们无法理性对待少数民族及日、韩、越、印等邻国之人。

我无法对如何解决少数民族问题作具体建议。作为一位研究历史记忆与社会群体认同的学者，以及作为一位“中国人”，我的学术志业与现实期望是推广一种反思性历史研究方法与相关知识，以此历史知识塑造具反思性认同的“中国人”。

我们且以中国北边之长城历史为例。典范中国史强调长城的伟大，歌颂保卫长城的英雄人物，斥责历史上北族“寇边”造成的破坏与骚乱。这样的历史记忆造成的中国人认同，绝对与56个民族多元一体之中国人类生态体系不能兼容，或让此人类生态体系内有核心与边缘人群之分，它更难以让一位蒙古族人接受此“历史”并因此接受自身边缘的中国人认同。在《游牧者的抉择》一书中，虽然我描述的只是汉魏晋时期的匈奴、鲜卑、西羌，我建立的反思性历史知识是，为了回应中原帝国人类生态体系的形成及其资源扩张、垄断，北方各游牧、半游牧部族以不同的政治组织及策略，尝试突破长城之历史过程，以及，长城内的奴仆与商人，或为追求较安全的生活，或为追求丰厚商业利益，而穿越长城投入匈奴或经商于蒙古之历史。这些历史说明的是，在许多人的努力下，长城逐渐失去其存在意义（或由古代防御构筑成为今日国际观光景点）的历史过程。

我们再以中国西疆的历史为例。典范中国史视今日羌族、藏族、彝族，以及其他十余个西南少数民族，皆为“古羌人”后裔，而另一部分“古羌人”在历史上又大多融于汉族，以此强调这些少数民族，特别是藏族，与汉族及中国的一体性。在《羌在汉藏之间》中，我提出的反思性知识之一是，汉、藏的密切历史关系在于他们有一共同边缘—汉历史文化记忆中的“氐羌”，与藏历史文化概念中的“朵康”，皆指的是青藏高原东缘的地与人。汉、藏都视此区域部落人群为“我族”的一部分，但都鄙视这“我族”边缘人群。另外，本书更重要的反思性知识是，对“弟兄祖先历史”及相关历史心性、人类生态的理解。这让我们能解读普遍流传于中国西南少数民族中的“弟兄祖先历史”，体认其中透露的各人群对等合作、区分与对竞争、对抗的人类生态。

我们再以中国南疆及东疆域外历史为例。“弟兄祖先历史”让我们对自身所相信的“历史”有反思性认识。典范中国史是一部“英雄祖先历史”，除了“北伐胡虏”的英雄历史外，还有“徐福东渡日本”“箕子教化朝鲜”“高辛帝之犬盘瓠为南蛮之祖”等等之英雄历史。在这些历史记忆下，自然让一个汉裔“中国人”难以平等看待国内南方少数民族以及日、韩等邻国之人。在《英雄祖先与弟兄民族》这本书中，我重新理解中国史籍中的箕子、太伯、庄蹻、无弋爰剑、盘瓠等等英雄历史，将它们视为中原华夏对四方他者族群性（ethnicity）的期望与想象。我也尝试由朝鲜半岛之人对于箕子“历史”的接受、排拒与诠释，以及由中国南疆之人对盘瓠“历史”的接受与再书写中，[220]体会人们处于庞大中原政治势力之旁的本土认同情感及其历史变迁。我相信这种对“历史”的反思，如中、韩学者对箕子及高句丽历史之反思性认识，可以减少许多因“历史”造成的两国人民间之敌意与潜在冲突。对盘瓠历史（或神话）的反思性认识，以及相关的，对于过去普遍在南方发生之“汉化”现象的反思性认识，可为苗族与汉族造成全新的反思性民族或国民身份认同。一个人可能成为具反思性的苗族或汉族，或成为不坚持任何民族身份的反思性中国人。创造具反思性认同的中国人，也便是造“国民”（或公民）。一个个具反思性之现代国民，应是理想中多元一体中国的主要构成单元；这是近代中国国族国家建构中的未竟之功。

我相信，记忆塑造一个人的本质；这便如知识界常提及的，“我们为记忆所塑造”（we are what we remember）。因此我也相信，反思性的中国历史知识可以塑造具反思性认同的中国人。在这样的中国人认同下，一个人（无论是否仍自称汉族、藏族、羌族）对自身所处的“现在”，以及此“现在”由什么样的“过去”走来，均有基于人类生态的反思性了解。因此，不必反驳“国族近代建构论”，也无需坚持“中国自古便是一多民族国家”，反思性历史知识自能创造对现在具有深度认知，并因此对未来有期许及行动能力的个人。如同一个人揭去脚底的硬皮老茧，而对脚底所触的世界开始有深切感受，因此有所行动、作为。这些作为即使十分微渺，终会对周遭世界造成一些改变。

附录　《少年Pi的奇幻漂流》：电影与小说观读之后

李安导演的新作《少年Pi的奇幻漂流》，在全球引起相当瞩目。这部电影的主要拍制地点是在台湾的台中市，因此我作为台中的中兴大学文学院院长，与许多台中人一样对此感到“与有荣焉”的骄傲。中兴大学作为中台湾的主要大学，一年多前更有幸与台湾影视艺术学界合作，邀请李安导演与其团队来本校演讲与交流。因此多年来很少进电影院的我，十分认真地去看了这部电影，后来又略翻阅原著Life of Pi。看完后，我觉得除了以上提及的“地缘”情感外，这部电影与小说有很多值得我们探讨与深思之处—不是纯学术性探讨，而是对学术与现实的反思。

首先，这电影引起观众许多讨论，显然因为电影情节究竟何为真实，何为虚幻想象，似乎很难分辨。即使我们看了原著，这困惑仍然存在。这是可以理解的。我们可以从真实存在（reality）与表述（representation）之间的差距来说明。简单说，一棵树有真实的存在，但我们将它画出来、以相机拍成照片，那画与照片中的树都是一种表述（或再现）。真实与表述（再现）间有差距，我们每个人对“真实”的认知也会有差距。如枫树，在美国缅因州人与日本京都人心中产生的印象可能不同，因此他们画中的树也会有差异。

在这部小说与电影中，有多层次的真实、认知与表述间的差距。第一是，作者心中存在他要表达的故事或想法，而他在Life of Pi小说中的文字表达则是一种表述。第二是，小说及其内容为一真实存在，李安导演及其团队基于对这小说原意的认知，再通过影像来表达的，则又是一种表述与再现。第三，若我们进入小说与电影故事中，船难后一连串发生的事是真实存在的历史，Pi对他人讲述的两个故事（有动物的版本与人吃人的版本），则是对此真实历史的言语表述与再现。这说明，为何看完这电影后我们会有这么多的混淆—我认为，这像是作者拿我们的认同偏见与认知差距开了个高明的玩笑。

后面，我谈谈看完电影、读了小说后，我对它们的看法。基本上，我认为这电影与小说原作所表达的主题是一致的。李安导演的电影团队不难了解这小说的创作原意，而且他们也很成功地以电影这样的多媒体艺术来表述这主题。这部小说（与李安执导的电影）的主题是，人的动物性与神性，以及神性与人类理性之间的关系。在此电影故事中，Pi获救后在加拿大读的是神学与动物学，以及他家在印度曾经营动物园，而他从小就对多种宗教感兴趣，这些都点明了本书的主题。最后对此主题，本书及这电影表达的是：人是动物界的一员，但有其神性与理性。也就是说，人的理性与神性为一，或人以其“理性”创造神，或人以其理性选择来展现其神性（如两位日本人最后选择相信的“历史”），以此，人掩饰其动物性并维持其作为“人”的尊严。

Pi的父亲在印度经营动物园；这动物园是人类社会的隐喻。在小说中Pi称，这些园中的动物不见得想要自由，它们不见得想逃离动物园，因为在这儿它们有吃有喝；这指的是人类社会的一个面向。虽然是在如此人工的环境中（如人类在其社会中），Pi的父亲以活羊让老虎（理察帕克）猎杀，即表示园中的动物（以及人）的动物性不会改变。还有，老虎理察帕克的名字，是由于登记的人将捕获小老虎的猎人的名字（Richard Parker）误植到老虎身上，而老虎的名字Thirsty（渴）却成了猎人的名字。渴，代表动物本能的、原始的身体欲望。猎人原以“渴”来为这老虎命名，但后来他的名字却与老虎的名字被倒置。这样的误植与倒置，也表示人与动物在某些本质上是相同、相通的。

在船难之后发生的真实情况，应是在极端情境下，人依其求生存之“动物性”所做的一连串违反“理性”的事。斑马、红毛猿被鬣狗杀死、吞食，鬣狗又被老虎杀死，都是动物依其本性所做的事，而这一切只是动物界的“人”所做的事之理性化隐喻与建构。接着后面，人与虎共处的奇幻漂流，Pi驯服老虎的过程，则是人以其理性征服（或掩盖）其动物性的过程。作者借着这些情节来说明，人有其兽性，但其兽性可被其理性驯化；这样的理性，也是人的内在神性。

Pi漂流到有大群獴哥与浮岛的那一段情节，数十万上百万的獴哥，白天享受着充裕的食物，晚上则坠入随时可能被岛吞噬的地狱。这些过着“朝生暮死”生活的獴哥，以及它们违反常态的众多数量表现的异例（anomaly），獴哥们随着“群众”一起行动的动物本能（同时站起，同时朝一方观望），所隐喻的还是人类社会的一个面向。就像小说与电影中那些不知恐惧的狐獴，我们大多数人对周遭情境缺乏认知、反思（如被歧视的人不觉得被歧视），也缺乏具认知与反思的行动“抉择”。我们只是跟着大家起哄，随波逐流。本书作者对这种动物的描述，除了它们群体行动外，还提及它们吃蛇且对蛇毒免疫，都影射缺乏认知与反思的人类社会。所以最后，作者通过Pi说，我宁可离开而死在找寻我的同类（my own kind）的途中，而不愿活在这有肉体享受但精神空虚的半死半活杀人岛上。所以这段表述的还是本书的要旨：作者通过此书探寻什么是“人”—我们的同类。

这部小说与电影，对于写历史、读历史的人（无论是大学历史系教授或一般民众）应有更深刻的意义。我们先看看以下这一段Pi与调查船难的日本海事局官员的对话。官员说：“我们想知道真正发生了什么。”Pi答道：“所以，你们是想听另一个故事。”日本官员坚持他们想知道的是真正发生的事，不是故事（story）。Pi说：“但当我们说什么，它就一定会变成故事，不是吗？”日本官员坚持他们要听的是直接简单的事实，没有任何虚构成分的事实。Pi接着说了些很有学问的话：“当我们叙述一些事，无论是以英语或日语，它都会成为一种建构，难道不是吗？仅单单察看、认识这个世界，这不也成为一种建构吗？”“这世界并非只是它的真实存在，而是我们所认识的它，不是吗？而且当我们在认识一些事物时，我们也在里面添加一些东西，不是吗？”这便是我在前面所提到的，真实、认知与表述间的差距。

的确，即使经过严谨的学术研究考据，当我们在叙述一段历史时，我们的遣词用字及句子的语气、时态都让这叙事成为一种新的建构。而别人在读这历史叙事时，他所获知的讯息往往也是一种建构，基于其社会身份认同与知识背景的一种想象。有趣的是，对此最佳的证据就是观众看完这电影后的反应：似乎每个人，包括我自己，都对它都有自己的理解。

接着，Pi对日本海事官员说的话，更可以让历史学家惊出一身冷汗："我知道你想要什么。你想要一个不会让你感到惊讶的故事，一个能符合你既有知识的故事，一个不会让你看得更高、更远或看得不一样的故事。你要一个平实的故事，一个没有生机的故事，你要的是枯燥无活力的真实性。"

我们生活其间的社会现实，我们的专业知识背景，的确建构了一个我们（历史学者或所有人文社会学科学者）熟悉的知识世界。在其间，我们所认识、建构的人文知识，是我们的理性能接受的知识。我们以这样的知识（如关于原住民与少数民族的历史与文化知识），塑造我们生活其间的社会（有主体族群与原住民、少数民族区分的社会）。这便如同蚕织茧，将自己包在中间一样。生活在这样的"茧"里，现实是如此真实，自然我们也习于相信并继续产生这样的知识了。

最后，Pi说出了另一个故事，一个关于动物界之人的故事（船难发生后人吃人的故事）。以下是最精彩的一段。说完后，他问日本官员他们接受哪个版本的故事，"哪个是最好的故事？有动物的还是无动物的？"两位日本海事官员都说，有动物的故事（人与虎在小船上共处200多天的故事）是较好的。后来他们给官方的正式报告似乎也是以此版本结案。Pi听到他们的选择，便说："谢谢你们，这一切（感谢与荣耀）都归于神。"（Thank you.And so it goes with God.）然后他哭了起来。他之所以哭，是感动于人类理性（也是神性）的普遍性存在—日本海事官员的最后选择证明这一点。

也许是刻板印象使然，也许是作者刻意安排，这本书中的印度人与日本人等角色似乎也影射这本书的主题。在我们对民族文化的刻板印象中，印度是非常宗教的，而日本人则是非常理性，事事要求精确、真实。最后，日本人选择接受人与虎在海上漂流的故事（历史），也显示理性与神性为一是人类的普遍本质。

（本文原刊于2013年1月25日《南方都市报》文化版，原标题：由一部电影所想到的）

参考书目

一、古文献与档案资料

《白草歌》，姜炳章（清），见赵德林（清）重修道光《石泉县志》，卷十，艺文。

《本蜀论》，来敏（三国），引自于郦道元（后魏），《水经注》卷三十三，江水一。

《道光云南志钞》，王崧（清），昆明：云南大学出版社，2001。

《帝王世纪》，皇甫谧（晋），北京：中华书局，1985。

《峒溪纤志》，陆次云（清），见于《中国少数民族古籍集成·汉文版》第83册，成都：四川民族出版社，2002。

《风俗通义校注》，应劭（汉）撰，王利器校注，北京：中华书局，1981。

《乖伯簋》，见于郭沫若，《两周金文辞大系图录考释·乖伯簋》，卷七，北京：科学出版社，1958。

《汉藏史集》，达仓宗巴·班觉桑本（15世纪），陈庆英译，拉萨：西藏人民出版社，1986。

《汉书》，班固（汉），北京：中华书局，1962。

《红史》，蔡巴·贡噶多杰（14世纪），陈庆英、周润年译，拉萨：西藏人民出版社，1988。

《后汉书》，范晔（刘宋），北京：中华书局，1965。

《华阳国志校注》，常璩（晋）著，刘琳校注，成都：巴蜀书社，1984。

《会稽典录》，虞预，引自《三国志》卷五十七，虞陆张骆陆吾朱传第十二，虞翻传，裴松之注。

《豁叔鼎》，见于《陕西蓝田县出土豁叔鼎》，载《文物》1976年1期：94。

《晋书》，房玄龄等（唐），北京：中华书局，1974。

《景泰云南图经志书》，陈文纂（明），见于方国瑜主编，《云南史料丛刊》第六卷，昆明：云南人民出版社，2000。

《旧唐书》，刘昫（后晋），北京：中华书局，1975。

《考察湘西苗傜民族》，全宗号393，卷号280；中国第二历史档案馆。

《朗氏家族史》，大司徒·绛求坚赞（14世纪）著，赞拉·阿旺、余万治译，拉萨：西藏人民出版社，2002。

《礼记》，十三经注疏本，台北：艺文印书馆，1955。

《彔伯冬簋》，见于《陕西扶风出土的西周伯冬诸器》，载《文物》1976年6期：51-60，100-101。

《蛮书》，樊绰（唐）撰；《蛮书校注》，向达校注，北京：中华书局，1962。

《秦公钟》，见于《陕西宝鸡县太公庙发现秦公钟、秦公镈》，载《文物》1978年11期：1-5。

《三国史记》，金富轼（高丽，12世纪），朝鲜史学会编辑，京城府：景仁文化社，1941。

《三国遗事》，释一然（高丽，13世纪），韩国汉籍民俗丛书第一辑，台北：东方文化书局，1971。

《三国志》，陈寿（晋），北京：中华书局，1959。

《散车父壶甲》《散白车父鼎甲》等器，见于《扶风庄白大队出土的一批西周铜器》，载《文物》1972年6期：30-35。

《师克盨盖》，见于《陕西省博物馆、陕西省文物管理委员会藏青铜器图释》，陕西省博物馆、陕西省文物管理委员会编，北京：文物出版社，1960。

《十道志》，梁载（唐），《太平御览》第一七一卷，州郡部十七，江南道下，辰州条引。

《石泉县志》，赵德林（清）修，1834年刊本。

《史记》，司马迁（汉），北京：中华书局，1959。

《世本》，丛书集成，北京：中华书局，1985。

《蜀王本纪》，见《全上古三代秦汉三国六朝文》，严可均校辑，

北京：中华书局，1991。

《隋书》，魏征（唐），北京：中华书局，1973。

《太平寰宇记》，乐史（宋），丛书集成，北京：中华书局，1985。

《王乍姜氏簋》，见于《陕西省周至县发现西周王器一件》，载《文物》1975年7期：91。

《魏略》，《三国志》魏书，乌丸鲜卑东夷传，注引。

《魏书》，魏收（北齐），台北：鼎文书局，1975。

《文献通考》，马端临（元），台北：新兴书局，1963。

《汶志纪略》，油印本，四川省阿坝藏族羌族自治州汶川县志办。

《无锡志》，宋元方志丛刊，北京：中华书局，1990。

《吴郡志》，范成大（宋），丛书集成新编94，台北：新文丰出版公司，1985。

《溪蛮丛笑》，朱辅（宋），《中国少数民族古籍集成·汉文版》，第83册，成都：四川民族出版社，2002。

《新红史》，班钦索南查巴（16世纪）撰，黄颢译，拉萨：西藏人民出版社，2002。

《新唐书》，欧阳修、宋祁（宋），北京：中华书局，1975。

《续云南备征志序》，赵藩（清末民初），见于《道光云南志钞》，概说，昆明：云南大学出版社，2001。

《询簋》，见《陕西蓝田县出土弭叔等彝器简介》，载《文物》1960年2期：9-10。

《游九疑山记》，邓云霄（明），见《新增月日纪古》，台北：“中央研究院”汉籍电子文献1.3版。

《元和郡县图志》，李吉甫（唐），北京：中华书局，1985。

《元和姓纂四校记》，林宝（唐）撰，岑仲勉校，台北：“中央研究院”历史语言研究所，1991。

《周生豆》，见于《宝鸡县西高泉村春秋秦墓发掘记》，载《文物》1980年9期：1-9，97。

《周生鬲》，见于《陕西省博物馆新近征集的几件西周铜器》，载《文物》1965年7期：17-22，5-6，15-16。

《左传》，十三经注疏，台北：艺文印书馆，1970。

二、中文著作书目

北川县政协文史委、北川县政府民宗委编，李明整理，《羌族民间长诗选》，北川：北川县政府，1994。

北川县政协文史资料委员会编，《北川羌族资料选集》，北川：北川县政治协商会，1991。

北川县志编纂委员会，《北川县志》，北京：方志出版社，1996。

傅斯年，《夷夏东西说》，载《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》史语所集刊外编，中央研究院历史语言研究所，1933。

广西少数民族社会历史调查组编，《过山榜》，载《瑶族过山牒文汇编》，北京：中国科学院民族研究所，1964。

郭建勋，《互动与区分：川西鱼通人的信仰、仪式与象征的秩序》，北京：民族出版社，2012。

华企云，《中国边疆》，新亚细亚丛书边疆研究之二，上海：新亚细亚月刊社，1932。

吉克·尔达·则伙口述，吉克·则伙·史伙记录，《我在神鬼之间：一个彝族祭司的自述》，昆明：云南人民出版社，1990。

黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录1929》，台北：“中央研究院”历史语言研究所，2004。

马长寿，《嘉戎民族社会史》，载《民族学研究集刊》1944：67。

钱穆，《周初地理考》，收于许倬云编，《中国上古史论文选集》第一册，台北：台联国风出版社，1975。

石建中，《石启贵参加国大的前前后后》，未刊稿。

石昭明，《湘西革屯运动的特点及历史作用》，载《中南民族学院学报》（哲学社会科学版）1988年4期：51-55。

双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县概况编写组编，《双江县邦驮乡布朗族社会调查》，载《布朗族社会历史调查（一）》，昆明：云南人民出版社，1981。

四川省编辑组，《羌族社会历史调查》，成都：四川省社会科学院出版社，1986。

四川省大禹研究会编，《大禹研究文集》，北川：四川省大禹研究会，1991。

孙作云，《后羿传说丛考—夏初蛇、鸟、猪、鳖四族之斗争》，载《中国学报》1944年1卷3-5期，引自《中国上古史论文选集（上）》，杜正胜编，449-518，台北：华世出版社，1979。

王明珂，《王崧的方志世界》，载《新史学：概念、文本与方法》第二卷，孙江主编，97-118，北京：中华书局，2008。

——《羌族妇女服饰：一个“民族化”过程的例子》，载《历史语言研究所集刊》1998年69卷4期：841-885。

——《国族边缘、边界与变迁：两个近代中国边疆民族考察的例子》，载《新史学》2010年21卷3期：1-54。

——《羌在汉藏之间》，台北：联经出版公司，2003；北京：中华书局，2008。——《英雄祖先与弟兄民族》，台北：允晨文化，2006；北京：中华书局，2009。

——《游牧者的抉择》，台北：“中央研究院”、联经出版公司，2009；北京：广西师大出版社，2009。

——《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化，1997；北京：社会科学文献出版社，2006；增订本，杭州：浙江人民出版社，2013。

伍新福，《石启贵传略》，载《民国时期湘西苗族调查实录》，北京：民族出版社，2009。

——《湘西革屯运动述评》，载《贵州民族研究》1983年4期：79-89。

徐旭生，《中国古史的传说时代》，上海：中国文化服务社，1943初版；北京：文物出版社，1985。

三、外文著作书目

Anderson, Benedict. Imagined Communities.Rev.Edition.London：Verso，1991.

Auerbach, Erich. Mimesis：The Representation of Reality in Western Literature.Princeton, NJ：Princeton University Press，2003.

Bartlett, Frederick. Remembering：A Study in Experimental and Social Psychology.London：Cambridge University Press，1932.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens&Scott Lash（eds）. Reflexive Modernization：Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order.Stanford：Stanford University，1994.

Bloomfield, Morton.“Allegory as Interpretation.”New Literary History，3（1972）：301-317.

Bourdieu, Pierre and Lo?c J.D.Wacquant.An Invitation to Reflexive Sociology.Chicago：The University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre. Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste.Trans.by Richard Nice.London：Routledge&Kegan Paul，1984.

——. Outline of a Theory of Practice.Cambridge：Cambridge University Press，1977.

Briggs, Robin. Witches&Neighbors.New York：Penguin Books Girard，1996.

Chatterjee, Partha. The Nation and Its Fragments：Colonial and Postcolonial Histories.Princeton：Princeton University Press，1993.

Clifford, James and George E. Marcus.Writing Culture：The Poetics and Politics of Ethnography.Berkeley：University of California Press，1986.

Cole, Donald P. Nomads of the Nomads：The āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter.Arlington Heights, Ill：Harlan Davidson, Inc.，1975.

Comaroff, John&Jean Comaroff. Ethnography and the Historical Imagination.Boulder：Westview Press，1992.

Connerton, Paul. How societies remember.Cambridge：Cambridge University Press，1989.

Coser, Lewis A. Introduction：Maurice Halbwachs.In On Collective Memory.Ed.&trans.by Lewis A.Coser.Chicago：The University of Chicago Press，1992.

Cotton, Daniel. Text and Culture：The Politics of Interpretation.Minneapolis：University of Minnesota Press，1989.

Crane, Susan A.“Memory, Distortion, and History in the Museum.”History and Theory 36. 4（1997）：44-63.

Darnton, Robert. The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History.New York：Basic Books，1984.

De Lacouperie, Terrien. Western Origin of the Early Chinese Civilization from 2300 B.C.to200 A.D.London：Asher&Co.，1894.

Dubin, Steven C. Displays of Power：Memory and Amnesia in the American Museum.New York：New York UP，1999.

Durkheim, Emile. The Rules of Sociological Method.Edited with an Introduction by Steven Lukes&trans.by W.D.Halls.New York：The Free Press，1982.

Elias, Norbert. The Court Society.Trans.by Edmund Jephcott.Oxford：Basil Blackwell，1983.

——. The Established and the Outsiders：A Sociological Enquiry into Community Problems.London：SAGE Publications，1994（1965）.

Fentress, James&Chris Wickham. Social Memory.Oxford：Blackwell Publishers，1992.

Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge.New York：Vintage Books，1982.

——. Knowledge/Powers：Selected Interviews and Other Writings，1972-1977.Edited by Colin Gordon and trans.by Colin Gordon&else.New York：Pantheon Books，1980.

——. Language, Counter-memor y, Practice：Selected Essays and Inter views.Edited by Donald F.Bouchard.Ithaca, NY：Cornell University Press，1980.

Gieryn, Thomas F.“Balancing Acts：Science, Enola Gay and History Wars at the Smithsonian.”In Sharon Macdonald ed.，The Politics of Display：Museums, Science, Culture. New York：Routledge，1998.

Girard, René.The Scapegoat.Trans.by Yvonne Freccero.Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1986.

——. Violence and the Sacred.Translated by Patrick

Gregory.Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1977.

Gould, Richard A. Living Archaeology.Cambridge：Cambridge University Press，1980.Halbwachs, Maurice.On Collective Memory.Ed.&trans.by Lewis A.Coser.Chicago and London：The University of Chicago Press，1992.

Hall, Stuart（ed）. Representation：Cultural Representations and Signifying Practices.London：Sage Publications，1997.

Herzfeld, Michael. A Place of History：Social and Monumental Time in a Cretan Town.Princeton：Princeton University Press，1991.

Hicks, D. Emily.Border Writing：The Multidimensional Text.Minneapolis and Oxford：University of Minnesota Press，1991.

Hill, Jonathan D.（ed）. History, Power, and Identity：Ethnogenesis in the Americas，1492-1992.Iowa City：University of Iowa Press，1996.

——ed. Rethinking History and Myth：Indigenous South American Perspectives on the Past.Urbana：University of Illinois Press，1988.

Hobsbawm, Eric&Terence Ranger（eds）. The Invention of Tradition.Cambridge：Cambridge University Press，1983.

Hoskins, Janet. The Play of Time：Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange.Berkeley：University of California Press，1993.

Johnson, David E. and Scott Michaelsen."Border Secrets：An Introduction."In Border Theory：The Limits of Cultural Politics.Ed.by Scott Michaelsen&David E.Johnson.Minneapolis：University of Minnesota Press，1997.

Krader, Laurence. Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads.The Hague：Mouton，1963.

Lessa, Iara."Discursive struggles within social welfare：Restaging teen motherhood."British Journal of Social Work 36. 2（2006）：283-298.

Linenthal, Edward T. and Tom Engelhardt（eds）.History Wars：The Enola Gay and Other Battles for the American Past.New York：Metropolitan，1996.

Lukes, Steven. Emile Durkheim, His life and Work：A Historical and Critical Study.New York：Penguin Books，1975.

Marcus, George E.&Michael M. J.Fischer.Anthropology as Cultural Critique：An Experimental Moment in the Human Sciences.Chicago：The University of Chicago Press，1986.

Middleton, David&Derek Edwards."Introduction."In Collective Remembering. Ed.by David Middleton&Derek Edwards.London：Sage Publications，1990.

Mignolo, Walter D. Local Histories/Global Designs：Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking.Princeton：Princeton University Press，2000.——.The Idea of Latin America.Malden, MA：Blackwell Publishing，2005.

——."The Many Faces of Cosmo-polis：Border Thinking and Critical Cosmopolitanism."Public Culture 12. 3（Fall 2000）：721-748.

Nora, Pierre&Lawrence D. Kritzman（eds）.Trans.by Arthur Goldhammer.Realms of Memory, vol.1-3.New York：Columbia University Press, vol.1，1996；vol.2，1997；vol.3，1998.

Obeyesekere, Gananath. The Apotheosis of Captain Cook：European Mythmaking in the Pacific.Princeton：Princeton University Press，1992.

Olick, Jeffrey K.&Joyce Robbins."Social Memory Studies：From'Collective Memory'to the Historical Sociology of Mnemonic Practices."Annual Review of Sociology 24（1998）：105-140.

Ping-ti, Ho."In Defense of Sinicization：A Rebuttal of Evelyn Rawski's Reenvisioning the Qing，"Journal of Asian Studies 57. 1（1998）：123-155.

Rawski, Evelyn S."Reenvisioning the Qing：The Significance of the Qing Period in Chinese History."Journal of Asian Studies 55. 4（1996）：829-850.

Ricoeur, Paul."The Narrative Function."In Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences：Essays on Language, Action and Interpretation. Cambridge：Cambridge University Press，1981.

——."What is a text?Explanation and Understanding."In Paul Ricoeur, From Text to Action：Essays in Hermeneutics II. Evanston,

IL：Northwestern University Press，1991.

——. Fr om Text to Action：Essay in Her meneutics, II.Evanston, Ill.：Northwestern University Press，1991.

Rosaldo, Renato. Ilongot Headhunting 1883-1974：A Study in Society and History.Stanford：Stanford University Press，1980.

Sahlins, Marshall.“La Pensee Bourgeoise：Western Society as Culture.”In Culture and Practical Reason. Chicago：The University of Chicago Press，1976.

——. Historical Metaphors and Mythical Realities.Ann Arbor：The University of Michigan Press，1981.

——. How“Native”Think：About Captain Cook, for Example.Chicago：The University of Chicago Press，1995.

Said, Edward W. Orientalism.New York：Vintage Books，1978.

Schwartz, Barry.“The Social Context of Commemoration：A Study in Collective Memory.”Socail Forces 61（1982）：374-402.

Shepherd, John R.“Rethinking Sinicization：Processes of Acculturation and Assimilation.”《国家、市场与脉络化的族群》，何翠萍、蒋斌主编，第三届国际汉学会议论文集，人类学组。台北：“中央研究院”民族学研究所，2003。

Spivak, Gayatri Chakravorty. A Critique of Postcolonial Reason.Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1999.

Szakolczai, Arpad. Reflexive Historical Sociology.London and New York：Routledge，2000.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald&Malcolm Chapman（eds）. History and Ethnicity.London and New York：Routledge，1989.

Tulving, Endel.“Episodic and semantic memory.”In Organization of Memory. Ed.by Endel Tulving&W.Donaldson.New York：Academic Press，1972.

Yates, Frances A. The Art of Memory.Chicago：University of Chicago Press，1969.

[1]指全台湾接受教育主管部门“迈向顶尖大学计划”经费补助的11～13所大学（相当于大陆的“985”大学）。

[2]在本书中，我以加上引号的“历史”指人们对历史的记忆与言语、文字表述，并以此区隔于真实发生的过去（历史）。

[3] Paul Ricoeur，“The Narrative Function，”in Hermeneutics and the Human Sciences：Essays on Language, Action and Interpretation（Cambridge：Cambridge University Press，1981），274.其相关内容词句为“（Historicity）signifies the fundamental and radical fact that we make history, that we are immersed in history, that we are historical beings”。

[4]这样的看法表现在他所提出的“习性”（habitus）与“场域”（field）概念及两者间的关系上，也因此，他认为社会学的首要任务便是“去自然化、去宿命化”（denaturalize, defatalize）。相关讨论见Pierre Bourdieu＆Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology（Cambridge, UK：Polity Press，1992），17-19，49，104-107。

[5] Pierre Bourdieu＆Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology，39-40.

[6]因此反思史学欲了解的，不仅是遥远时空外的古人与他者如何建构“历史”及其所处情境，也希望对当代历史学者及“我们”如何建构与认识过去，以及对相关社会情境及个人处境有深入的理解。

[7] George E.Marcus and Michael M.J.Fischer, Anthropology as Cultural Critique：An Experimental Moment in the Human Sciences（Chicago：The University of Chicago Press，1986）；James Clifford and George E.Marcus, Writing Culture：The Poetics and Politics of Ethnography（Berkeley：University of California Press，1986）.

[8] Yann Martel, Life of Pi（New York：Mariner Books，2002），Chapter 99.

[9]线性历史一般指的是，相信许多有因果关系之事件由过去一条线地发展至今的历史概念。称新一代历史学者不太关心线性历史，这并不表示他们不相信线性历史为历史事实；相反的，此线性历史是学者研究更细腻之经济史、社会史、思想史等等之基础。当然，另一方面，在相关经济、社会、思想之问题研究中，学者经常提出对线性历史的补充与修正。

[10] Emile Durkheim, The Rules of Sociological Method, edited with an Introduction by Steven Lukes, trans.by W.D.Halls（New York：The Free Press，1982），35-38；Steven Lukes, Emile Durkheim, His life and Work：A Historical and Critical Study（New York：Penguin Books，1975），8-15.

[11]如我在《羌在汉藏之间》一书中提及的，1910～1920年左右在川西岷江上游宣扬基督教的西方传教士陶然士（Thomas Torrance, Rev），误认羌族的本土宗教为一神教，而他又视一神教为人类文明中的最高等宗教。这样的认知偏见，影响他对羌族与其文化习俗的观察，让他认为许多羌族文化都带有以色列文化色彩，因此也让他相信羌族为东迁的古以色列人后裔。见《羌在汉藏之间》（台北：联经出版公司，2003；北京：中华书局，2008），第五章。

[12] Michel Foucault, Language, Counter-memory, Practice：Selected Essays and Interviews, edited by Donald F.Bouchard（Ithaca, NY：Cornell University Press，1980）；该对谈录最早载于L'Arc No.49。

[13] George E.Marcus and Michael M.J.Fischer, Anthropology as Cultural Critique：An Experimental Moment in the Human Sciences（Chicago：The University of Chicago Press，

1986），25-30.

[14] James Clifford and George E.Marcus, Writing Culture：The Poetics and Politics of Ethnography（Berkeley：University of California Press，1986），6-7.

[15]如称“媒体中的种族与两性关系表征”（representations of race and gender in media）以及“两性关系现实的表征”（representations of gender reality）。

[16]关于真实存在的事物或社会现实以及人的本质，与由此产生之表征、表相（或再现），前面提及的小说Life of Pi和导演李安据此拍制的《少年Pi的奇幻漂流》，提供多层次的例证。第一，作者心中存在他要表达的故事或想法是一真实存在（reality），而他在Life of Pi小说中的文字表达则是一种表述（representation）。第二，小说及其内容为一真实存在，李安导演及其团队基于对这小说原意的认知，通过影像来表达的则又是一种表述与再现。第三，若我们进入小说与电影故事中，船难后一连串发生的事是真实存在的过去，Pi对他人讲述的两个故事（动物相食的版本与人吃人的版本），则是对此真实过去的言语表述与再现。我曾为文分析此小说与电影；因这些分析与本书多处内容十分相关，我将它置于本书附录中。

[17]傅斯年，《夷夏东西说》，载《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》史语所集刊外编，台北：历史语言研究所，1935；徐旭生，《中国古史的传说时代》，上海：中国文化服务社，1943年初版；北京：文物出版社，1985；孙作云，《后羿传说丛考—夏初蛇、鸟、猪、鳖四族之斗争》，载《中国学报》1944年1卷3-5期。

[18]关于人们如何选择、编排史料以完成一“叙事”，以及“叙事”的意义，将在本书第六章中讨论。文类，则是本书第七章的主题。

[19]此带引号的“典范性”一词，相当于同样带着引号的“authenticity”，均表示我们对典范或authenticity的质疑与批判性理解。

[20]王明珂，《羌在汉藏之间》，联经版，197-205。

[21] Norbert Elias, The Established and the Outsiders：A Sociological Enquiry into Community Problems（1965；London：SAGE Publications，1994）.

[22] Pierre Bourdieu, Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste, trans.by Richard Nice（1979；London：Routledge＆Kegan Paul，1984）.

[23]印度学者Partha Chatterjee曾指出国族主义（nationalism）的此二元特质，以及在近代印度国族主义发展中女性与传统文化之间的关系。他论述，在国族主义下，人们以物质、进步、西方、男性来代表“世界”，以精神、传统、本土与女性为符号来代表“家”。因此在国族主义新父权下，中产阶级女性被社会鼓励穿着特定服饰以保持印度传统，代表本土精神与民族主体性。见Partha Chatterjee, The Nation and Its Fragments：Colonial and Postcolonial Histories（Princeton：Princeton University Press，1993），120-130。他所称国族主义中的“世界”与“家”，也就是“进步”与“团结”之二元特质。

[24] Michel Foucault, Knowledge/Powers：Selected Interviews and Other Writings，1972-1977.Edited by Colin Gordon and trans.by Colin Gordon＆else（New York：Pantheon Books，1980）.

[25]其中最重要且具代表性的学者及其著作应是Edward W.Said, Orientalism（New York：Vintage Books，1978）。萨义德为中东裔学者。其他，我仅举二例。如印度裔学者Gayatri Chakravorty Spivak，其著作A Critique of Postcolonial Reason（Cambridge, Mass.：Harvard

University Press，1999）；南美阿根廷裔学者Walter D.Mignolo，其代表著作Local Histories/Global Designs：Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking（Princeton：Princeton University Press，2000），以及The Idea of Latin America（Malden, MA：Blackwell Publishing，2005）。

[26]面对欧美学者提出的现代性、世界主义，及其中蕴含以欧美文化意识为主体的民主、自由等概念，Walter Mignolo等后殖民主义学者强调以diversality来建立现代性、世界主义；Mingnolo所称的diversality，便有多声共鸣之意。特别是他称："Western civilization as a large circle with a series of satellite circles intersecting the larger one but disconnected from each other, diversality will be the project that connects the diverse subaltern satellites appropriating and transforming Western global designs"；见Walter Mignolo，"The Many Faces of Cosmo-polis：Border Thinking and Critical Cosmopolitanism，"Public Culture 12.3（Fall 2000）：745。

[27]这一类著作很多，以下我仅举出数种。Robert Darnton, The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History（New York：Basic Books，1984）；在本书"猫的大屠杀"一文中，作者以"过去"与"现在"之间的一个断裂、差距—过去杀猫被当作一件幽默的事，而在今日欧美文化中则极为恶心、变态—作为认识过去的窗口，来发掘不为我们所熟知的一些欧洲社会史。Richard A.Gould, Living Archaeology（Cambridge：Cambridge University Press，1980）；在这本以澳洲为田野的考古著作中，作者指出不合常例的考古遗存异例（anomalies），能让我们从这些遗存中知道更多的过去。对边缘、异例的相关讨论亦见，D.Emily Hicks, Border Writing：The Multidimensional Text（Minneapolis and Oxford：University of Minnesota Press，1991）；Daniel Cottom, Text and Culture：The Politics of Interpretation（Minneapolis：University of Minnesota Press，1989），ix-x，138-152；David E.Johnson and Scott Michaelsen，"Border Secrets：An Introduction，"in Border Theory：The Limits of Cultural Politics, ed.by Scott Michaelsen and David E.Johnson（Minneapolis：University of Minnesota Press，1997）。

[28]《三国志》卷十六，魏书，任苏杜郑仓传第十六："天下未定，民皆剽轻，不念产殖，其生子无以相活，率皆不举。浑所在夺其渔猎之具，课使耕桑。又兼开稻田，重去子之法。"以上文字表示，郑浑在当县令时，因战事不已，老百姓都不愿种田而以渔猎为生。

[29]譬如，中台湾妈祖绕境仪式中的各种阵头、神轿、音乐、鞭炮，都是一些在当地信徒心中产生意义的文化符号。

[30]这是历史社会学者Norbert Elias在其名著The Court Society中的见解；见Norbert Elias, The Court Society, trans.by Edmund Jephcott（Oxford：Basil Blackwell，1983）。

[31]汉化的羌族家庭，以及嘉绒藏族土司家族除外。

[32]此即所谓agency，个人在特定社会情境中的意图、情感与相关行为；其与整体社会或社会变迁的关系，相关探讨可参考Arpad Szakolczai, Reflexive Historical Sociology（London and New York：Routledge，2000），128-135；以及Scott Lash，"Reflexivity and Its Doubles：Structure, Aesthetics, Community，"in Reflexive Modernization, ed.by Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash（Stanford：Stanford University，1994），110-111。

[33]如汉族家族的祭祖活动，强化汉人家族组织及相关资源共享、分配，如羌族村落人群的祭山活动，强化羌族的村寨人群认同及相关资源界线。若现实社会变化，使得汉人家族中各家庭之资源关系不复存在，使得羌族各村寨边界难以维持（如在虫草价格飙涨的情况下），家族祭祖与祭山神活动便不易每年持续进行。没有家族祭祖与祭山神这样的集体活动，那么汉的家族

认同与羌的村寨认同，也将逐渐淡化或消失。

[34]四川省大禹研究会编，《大禹研究文集》（北川：四川省大禹研究会，1991），158。

[35]北川县政协文史资料委员会编，《北川羌族资料选集》（北川：北川县政治协商会，1991），170。

[36]同前。

[37] Pierre Bourdieu, Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste，482-483.

[38]因此有些学者以集体表征（collective representation）称一社会人群中共同的信念与价值观。

[39]如其所称"A class is defined as much by its being-perceived as by its being, by its consumption—which need not be conspicuous in order to be symbolic—as much as by its position in the relations of production."见Pierre Bourdieu, Distinction，483。

[40] Paul Ricoeur，"What is a text?Explanation and Understanding，"in From Text to Action：Essays in Hermeneutics II（Evanston, IL：Northwestern University Press，1991），109.

[41]印度学者Partha Chatterjee曾指出近代印度国族主义的二元特性及其与女性的关系。见第二章，注7。

[42]关于羌族妇女服饰的分析，见拙著《羌族妇女服饰：一个"民族化"过程的例子》，载《历史语言研究所集刊》69.4（1998）：841-885，以及《羌在汉藏之间》，联经版，349-366。

[43]Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice（Cambridge：Cambridge University Press，1977），82-83；Pierre Bourdieu and Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology，33.

[44]Pierre Bourdieu and Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology，133.

[45]Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice，78；类似说明亦见同书第72页。

[46]"The schemes of the habitus, the primary forms of classification, owe their specific efficacy to the fact that they function below the level of consciousness and language, beyond the reach of introspective scrutiny or control by the will."见于Pierre Bourdieu, Distinction，466。

[47]本段说明所根据之英译本原文为："The habitus, the durably installed generative principle of regulated improvisations, produces practices which tend to reproduce the regularities immanent in the objective conditions of the production of their generative principle, while adjusting to the demands inscribed as objective potentialities in the situation, as defined by the cognitive and motivating structures making up the habitus."见Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice，78。

[48] Pierre Bourdieu, Distinction，373.

[49]这一点，在他的Distinction一书中有较清楚的表述；在该书中他称habitus是社会区分的主要形式（the primary forms of classification），而他特别关注的是造成阶级（class）区分的习性、品味。见Pierre Bourdieu, Distinction，466。

[50]田晓岫主编，《中华民族》（北京：华夏出版社，1991），封面。

[51]Jeffrey K.Olick and Joyce Robbins，“Social Memory Studies：From‘Collective Memory’to the Historical Sociology of Mnemonic Practices，”Annual Review of Sociology 24（1998）：105-140.

[52] Lewis A.Coser，“Introduction：Maurice Halbwachs，”in On Collective Memory, ed.＆trans.by Lewis A.Coser（Chicago：The University of Chicago Press，1992）；Maurice Halbwachs, Les cadres sociaux de la memoire（Paris：Presses Universitaires de France，1952）.

[53] Frederick Bartlett, Remembering：A Study in Experimental and Social Psychology（London：Cambridge University Press，1932）.

[54] Frederick Bartlett, Remembering，199-202，296.

[55] Jeffrey K.Olick and Joyce Robbins，“Social Memory Studies：From‘Collective Memory’to the Historical Sociology of Mnemonic Practices，”105-140.

[56]Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman eds.，History and Ethnicity（London and New York：Routledge，1989）.Renato Rosaldo, Ilongot Headhunting 1883-1974：A Study in Society and History（Stanford：Stanford University Press，1980）；Janet Hoskins, The Play of Time：Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange（Berkeley：University of California Press，1993）；Jonathan D.Hill ed.，Rethinking History and Myth：Indigenous South American Perspectives on the Past（Urbana：University of Illinois Press，1988）.

[57]Benedict Anderson, Imagined Communities.Rev.edition（London：Verso，1991）；Eric Hobsbawm＆Terence Ranger eds.，The Invention of Tradition（Cambridge：Cambridge University Press，1983）；Pierre Nora, Realms of Memory, vol.1-3（New York：Columbia University Press, vol.1，1996；vol.2，1997；vol.3，1998）.

[58]Frances A.Yates, The Art of Memory（Penguin Books，1969）.

[59] Jonathan D.Hill ed.，History, Power, and Identity：Ethnogenesis in the Americas，1492-1992（Iowa City：University of Iowa Press，1996）.Michael Herzfeld, A Place of History：Social and Monumental Time in a Cretan Town（Princeton：Princeton University Press，1991）.

[60]我认为，社会记忆理论对近代国族主义之解构性研究有极大贡献，就是毫无疑问的。然而，仅专注于或过分专注于“近代”，都低估了人类记忆与社会（以及社会变迁）间更深层及长远的关系。

[61]Maurice Halbwachs, On Collective Memory, ed.＆trans.by Lewis A.Coser（Chicago：The University of Chicago Press，1992）；David Middleton＆Derek Edwards，“Introduction，”in Collective Remembering, eds.by David Middleton＆Derek Edwards（London：Sage Publications，1990）；Barry Schwartz，“The Social Context of Commemoration：A Study in Collective Memory，”Social Forces 61（1982）：374-402；Yates, F.A.The Art of Memory.

[62]《羌在汉藏之间》，联经版，183-190。

[63]黑水绝大多数村寨民众的语言，都与其东邻茂县赤不苏羌族的语言类似；语言学家认为他

们说的是“羌语”。然而，因过去本地在村寨政治与婚姻关系上，头人们与嘉绒藏族（四土）土司们过从较密切，因此他们以应用较广的嘉绒语为“官方语言”。由此之故，加上黑水各村寨民众都是藏传佛教信徒，上一世纪中他们被识别为“藏族”，也就是所谓“说羌语的藏族”。

[64]编于1917年之《松潘县志》中记载，大姓云昌土司所辖小姓埃溪沟附近的寨子有柴溪、纳溪、白茫、白柱、料杠、背古楼等六个寨子。对照我在1990年代的调查著录，白柱寨应即埃溪沟一组白基寨。白茫寨应为二组白花寨之误。料杠即梁嘎寨，在我从事调查时其为二组白花寨的一部分。柴溪寨是三组洁奢寨。背古楼寨所指不详。纳溪寨在紧邻埃溪的小姓沟北岸，不属埃溪沟。去除纳溪寨，此时埃溪沟中共有五个寨子。见1924年版《松潘县志》卷四。

[65] Paul Ricoeur，“The Narrative Function，”in Hermeneutics and the Human Sciences，274.本段文字之英文原文见本书《前言》注2。

[66]许多学者也曾指出哈布瓦赫之说的此项缺憾，如见James Fentress and Chris Wickham, Social Memory（Oxford：Blackwell Publishers，1992），ix。

[67] James Fentress and Chris Wickham, Social Memory, viiii.

[68] Endel Tulving，“Episodic and semantic memory，”in Endel Tulving＆W.Donaldson eds.，Organization of Memory（New York：Academic Press，1972），381-403.

[69] James Fentress and Chris Wickham, Social Memory，20.

[70] James Fentress and Chris Wickham, Social Memory，36-51.

[71]同前，72-73。

[72]以此而言，前述芬特雷斯与威克姆二位学者对托尔文之学说的批评并非公允；心理学者们亦同意幕像记忆会化为语意记忆。

[73]王明珂，《羌在汉藏之间》，联经版，第七章。

[74]譬如，我在青海、川西藏羌族地区曾有许多接触獒犬的经验，这些经验记忆凝结成我对“獒犬”的一般性知识，此毫无疑问。然而那些我接触獒犬的个人幕像记忆，深受当时他人对我说“这个狗很好或不纯”等等的语意记忆影响，而形成我记忆中“獒犬”的典范形象。

[75]郭建勋，《互动与区分：川西鱼通人的信仰、仪式与象征的秩序》（北京：民族出版社，2012），109。

[76]这架轰炸机有个名字叫“伊诺拉·盖”（Enola Gay），因此相关争议就被称为“伊诺拉·盖争议”（Enola Gay Controversy）。

[77]相关讨论见，Edward T.Linenthal and Tom Engelhardt eds.，History Wars：The Enola Gay and Other Battles for the American Past（New York：Metropolitan，1996）；Steven C.Dubin, Displays of Power：Memory and Amnesia in the American Museum（New York：New York UP，1999）；Thomas F.Gieryn，“Balancing Acts：Science, Enola Gay and History Wars at the Smithsonian，”in Sharon Macdonald ed.，The Politics of Display：Museums, Science, Culture.（New York：Routledge，1998），197-228。

[78] Susan A.Crane，“Memory, Distortion, and History in the Museum，”History and Theory 36.4（1997）：44-63.

[79]类似的族群与文化偏见，也见于欧美学术界对第三世界的研究之中。人类学者John

Comaroff与Jean Comaroff曾指出，西方知识界经常有一种将现代社会（西方）与传统社会（第三世界）二分的偏见；后者被认为是“没有历史的”。因而这种偏见也造成西方知识界以“历史”来认识现代西方世界，而以“民族志”来发现传统社会。其相关著作见John Comaroff＆Jean Comaroff, Ethnography and the Historical Imagination（Boulder：Westview Press，1992），5-6。

[80]（唐）樊绰，《蛮书》卷四，名类第四。

[81]（明）朱孟震，《西南夷风土记》。

[82] Paul Connerton, How Societies Remember（Cambridge：Cambridge University Press，1989）.

[83]Paul Connerton, How Societies Remember，29-36.

[84] Marshall Sahlins，“La Pensee Bourgeoise：Western Society as Culture，”in Culture and Practical Reason（Chicago：The University of Chicago Press，1976），166-204.

[85]如茂县黑虎沟的黑虎五寨有其妇女服饰共性与特点，永和沟各寨的妇女服饰亦有其区域特色，茂县北路的牛尾巴、杨柳沟、双泉等寨，在妇女服饰上也自成一有其共性与特色的区域。

[86] Paul Connerton, How Societies Remember，179，189.

[87] Norbert Elias, The Court Society.

[88]其原文为：“The body is the point of linkage between these two levels.It is in bodily proprieties that the rules of etiquette and the rules of the court are reproduced and remembered.They are remembered as habit-memories, as habitually observed rules of decorum.”见Paul Connerton, How Societies Remember，84。

[89] Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice.

[90]这是十分简洁但过于抽象的说法；其意应为，表征因本相而生，而本相也因表征而强化。对此的说明及举例，请见本书第四章，以及Pierre Bourdieu, Distinction，482。

[91]《中国最大古羌城在四川茂县开城迎客》，新华网（http：//news.xinhuanet.com/local/2013-11/04/c_118000594.htm，2013.02.04）。

[92] Lewis A.Coser，“Introduction：Maurice Halbwachs，”in On Collective Memory，23-24；Jeffrey K.Olick and Joyce Robbins，“Social Memory Studies：From‘Collective Memory’to the Historical Sociology of Mnemonic Practices，”111.

[93] Paul Connerton, How societies remember，13-14.

[94]Paul Ricoeur, Hermeneutics and the human sciences，277-278.

[95] Lewis A.Coser，“Introduction：Maurice Halbwachs，”in On Collective Memory，23-24；Jeffrey K.Olick and Joyce Robbins，“Social Memory Studies：From‘Collective Memory’to the Historical Sociology of Mnemonic Practices，”Annual Review of Sociology 24（1998）：111.

[96] Paul Ricoeur，“The Narrative Function，”in Hermeneutics and the Human Sciences：Essays on Language, Action and Interpretation，288.

[97]譬如，若我们的研究对象是某种宗教仪式，此宗教仪式活动是一种社会表征，相关人士对此仪式之来源与过程说明文本（口述的或书写的）也是一种社会表征。我认为，相对而言，后者较易被我们观察分析，而了解此宗教仪式所反映的（及造成的）社会现实本相。这是因为宗教仪式，如中台湾的妈祖绕境活动，其中包含太多人的肢体、语言活动，以及执行仪式者之服装样式、色彩，使用之音乐、鞭炮，以及各种神灵造型等等，这些可以让人们观察、感受的讯息皆如一个个的文本符号，因此它们比由语言文字表述的文本复杂得多，难以被我们观察、分析。然而，也因如此，若我们能将一宗教仪式视为一文本，尝试找寻仪式中的“文法”结构，观察人们在仪式中之行为（文本符号）对此结构之依违，一个宗教仪式之意义是可以被“阅读”的。文学研究者Morton W.Bloomfield在一篇论隐喻诠释（allegory）的文章中亦有类似看法；见Morton Bloomfield，“Allegory as Interpretation，”New Literary History，3（1972），303。

[98]我在川西羌、藏族中的田野访问研究，便是采用这样的方法。在一些关键问题上，我将当地人的口述社会记忆录音，逐字逐句转为文字，然后进行文本分析。

[99]对于text的界定，学者之间或各学科之间可能有不同意见。有些学者如保罗·利科只将文字书写的材料视作文本（text），并强调其与言谈（speech）之不同；其论见Paul Ricoeur, From Text to Action：Essay in Hermeneutics, II（Evanston, Ill.：Northwestern University Press，1991），108-109。然而许多从事文化与文学研究的学者，则倾向于较广义的文本定义；见Stuart Hall ed.，Representation：Cultural Representations and Signifying Practices（London：SAGE Publications，1997），166。

[100]此一般被称为象征符号人类学（symbolic anthropology）或诠释人类学（interpretive anthropology），代表人物有Clifford Geertz、Victor Turner、David Schneider等学者。

[101]我可以举个很简单的例子。我们的社会行为，哪些被认为是有教养的，哪些是不雅的、危险的，有一套如“语法”的结构逻辑被大家所认知、接受。便因如此，在公众面前放响屁的行为，或称某人说话像放屁的言语，这些“符号”能在人群间产生其社会意义（如某人被认为没教养，以及某人说话不可信）。

[102]这类似Robert Danton的说法；见Robert Darnton, The Great Cat Massacre：And Other Episodes in French Cultural History（New York：Basic Books，1984，2009），5。

[103]钱穆，《周初地理考》，收于许倬云编，《中国上古史论文选集》第一册（台北：台联国风出版社，1975）。

[104]其原文如下：“周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践；徙置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。”

[105]其原文如下：“弃为儿时，屹如巨人之志。其游戏，好种树麻、菽，麻、菽美。及为成人，遂好耕农，相地之宜，宜谷者稼穑焉，民皆法则之。帝尧闻之，举弃为农师，天下得其利，有功。帝舜曰：‘弃，黎民始饥，尔后稷播时百谷。’封弃于邰，号曰后稷，别姓姬氏。后稷之兴，在陶唐、虞、夏之际，皆有令德。后稷卒，子不窋立。不窋末年，夏后氏政衰，去稷不务，不窋以失其官而奔戎狄之闲。不窋卒，子鞠立。鞠卒，子公刘立。公刘虽在戎狄之闲，复修后稷之业，务耕种，行地宜，自漆、沮度渭，取材用，行者有资，居者有畜积，民赖其庆。百姓怀之，多徙而保归焉。周道之兴自此始，故诗人歌乐思其德。公刘卒，子庆节立，国于豳。庆节卒，子皇仆立。皇仆卒，子差弗立。差弗卒，子毁隃立。毁隃卒，子公非立。公非卒，子高圉立。高圉卒，子亚圉立。亚圉卒，子公叔祖类立。公叔祖类卒，子古公亶父立。”

[106]其原文如下："古公亶父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之。薰育戎狄攻之，欲得财物，予之。已复攻，欲得地与民。民皆怒，欲战。古公曰：'有民立君，将以利之。今戎狄所为攻战，以吾地与民。民之在我，与其在彼，何异。民欲以我故战，杀人父子而君之，予不忍为。'乃与私属遂去豳，度漆、沮，逾梁山，止于岐下。豳人举国扶老携弱，尽复归古公于岐下。及他旁国闻古公仁，亦多归之。于是古公乃贬戎狄之俗，而营筑城郭室屋，而邑别居之。作五官有司。民皆歌乐之，颂其德。"

[107]《史记·周本纪》中关于周人族源的记载，并非在西汉前期始为司马迁所创，而是在战国时此文本之部分内容已见于先秦典籍。因此它代表的应是战国至西汉前期华夏的历史记忆。另外，春秋战国时期华夏认同逐渐成形，此一历史情境又是新石器时代晚期以来华北人类生态情境（部分人群的畜牧化、移动化与武装化）变迁的一部分。因此《史记·周本纪》的这一段文本，特别是其中强调农业、定居与行仁政（爱和平）这样的内容，也是此长期人类生态情境变化的一个表征。

[108]《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

[109]《后汉书》卷六十五，皇甫张段列传第五十五。

[110]王明珂，《游牧者的抉择》，联经版，60-70。

[111]因此有些游牧社会之人类学研究者认为，纯粹的游牧者就是那些穷游牧者（the pure nomads are the poor nomads）。

[112]《三国志》卷十六，魏书，任苏杜郑仓传第十六。

[113]《史记》卷一，五帝本纪第一。

[114]《三国史记》卷十三，高句丽本纪第一。

[115]释一然，《三国遗事》。然而在《三国遗事》中朱蒙事迹记载大多同于《三国史记》，因此也提及金蛙及天帝子解慕漱。

[116]白姐触木生子的故事内容，显然是出于在云南流传更久远之"沙壹与九隆故事"。《三灵庙记》，见《大理丛书·金石篇》第十册，49。关于沙壹与九隆（九龙）故事在云南滇、洱地区的流传，其如何作为一历史叙事内容因素（符号）融入其他本土"历史"中，以及借此反映的本地人认同，请参考拙著《英雄祖先与弟兄民族》，第七章。

[117]《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

[118]瑶族《过山榜》（其较完整版本称《评皇券牒》）之文本便是很好的例子。这是流传在瑶族中的一种文书，其文本形式仿皇帝诏令，其内容则以盘瓠故事来肯定盘瓠子孙使用山林并可免于赋税之权利。

[119]《礼记》卷十三，王制篇。

[120]《左传》，襄公十四年。

[121]（唐）樊绰，《蛮书》卷四，名类第四。

[122]（宋）朱辅，《溪蛮丛笑》。

[123]（明）朱孟震，《西南夷风土记》。

[124]关于岷江上游羌族村寨中的毒药猫传说之民族志资料，以及相关之涉及村寨人群认同及两性关系的讨论，请参考拙著《羌在汉藏之间》，第四章。

[125]在羌族毒药猫传说中，毒药猫女人最常变幻成猫、牛、马等动物来害人，特别是变成猫与牛。羌族村寨中的牛、马一般都放养在村寨上方的大山上，平日自行觅食、生养与对付豺狼等野兽。因此羌族的牛、马野性强，常因不驯服而伤了主人。猫则是人们家中一种特殊的“驯养动物”。它们的自主性强，对主人及“家”不像狗那样忠诚、依赖。猫与“家”的关系若即若离；即使离开“家”成为野猫，它们多仍能存活得很好，因此我们经常看到“丧家之犬”，却没见过“丧家之猫”。羌族毒药猫神话传说，以及人们所传述本地曾发生的毒药猫历史，其叙事中经常通过猫、牛之隐喻，以及女人与猫、牛之关系，表述村寨中的女人“不是本地人也不是外人”的边缘角色。在欧美的女巫传说与相关事件中，猫也常被认为是女巫的化身或助手，此皆与人们潜意识中女人与猫打破父系传承并以男性成员为主体之“家”的内外边界有关。

[126] Robin Briggs, Witches＆Neighbors（New York：Penguin BooksGirard，1996）.关于在社会动荡、骚乱压力下，社会群体中的边缘人（不是内人也不是外人者）成为“代罪羔羊”之研究，更多的讨论见于René Girard之著作：Violence and the Sacred, trans.by Patrick Gregory（Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1977）；The Scapegoat, trans.by Yvonne Freccero（Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1986）。

[127]他以神话（myth、mythology）指人们肤浅地接受与相信的一些讯息。

[128]Sign、signifier、signified在台湾或华文学术界一般被分别译为中文的符号、能指、所指。我不愿遵循这似乎已通用的翻译，因“符号”的中文意涵相当于signifier，而Semiotics学者所称的sign是带有意涵的符号（a meaning-imbued sign），而能指、所指两词更难达其旨意。

[129]在我过去的田野访谈中，有些阿坝州黑水县的黑水人（藏族）称周仓是一个西方王子，或说他就是格萨尔。谈到观音与周仓斗法故事时，有些人认为周仓是一个面貌粗黑的菩萨；在此他们似乎是以藏传佛教中的护法神形象来认识周仓。

[130]譬如在一个现代化超市中，荞麦与燕麦、小麦、青稞等混装在名为“五谷米”的商品袋中，它在人们心中造成的指意自然是绿色或健康谷类食品。

[131]我最早是在《羌在汉藏之间》一书中提出历史心性概念，以及提出分别以“弟兄”与“英雄”为祖先来源之两种历史心性。后来我基于此写成《英雄祖先与弟兄民族》一书，以解读中国古文献中的许多英雄祖先与弟兄祖先历史记忆，并分析它们所对应的社会现实情境。

[132]华企云，《中国边疆》，新亚细亚丛书边疆研究之二（上海：新亚细亚月刊社，1932），332。

[133]双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县概况编写组编，《双江县邦驮乡布朗族社会调查》，载《布朗族社会历史调查（一）》（昆明：云南人民出版社，1981），80。

[134]黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录1929》，158。

[135]《史记》卷四十，楚世家第十。

[136]《后汉书》卷八十五，东夷列传第七十五。《魏略》也记载此故事，见《三国志》卷三十，魏书，乌丸鲜卑东夷传第三十，注引《魏略》。

[137]事实上，无论是台湾的闽南人、客家人、外省人或美国的白人（White Americans），各个家族、家庭经常有非常多元、复杂的移民迁徙与婚配历史。闽南人、客家人、外省人、美国白人这些各个主流社会所建立的族群范畴，更无法容纳许多跨族群婚姻产生之子裔（或因此而

让他们处于社会边缘）。总之，“历史”自身便难以脱离选择性建构与想象，一社会中人们普遍认知的族群与“历史”之关系更是偏离事实的建构与想象，因此它如同神话。

[138]达仓宗巴·班觉桑本，《汉藏史集》，80。一说为，阿聂木思赤朵钦波娶了三个妻子，她们分别生下这六弟兄；见大司徒·绛求坚赞，《朗氏家族史》（拉萨：西藏人民出版社，1988），5。

[139] Donald P.Cole, Nomads of the Nomads：The āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter（Arlington Heights, Ill：Harlan Davidson, Inc.，1975），92.

[140] Laurence Krader, Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads，63.右部之下，并非分为两支系而是分为三支系，打破前面的规律。但Krader认为可能Ungi、Kitoi为出于Alar的两支系。

[141]关于川西羌族、藏族与川南凉山彝族社会，分别属于两种不同类型人类生态的介绍与讨论，请见本书第三章。

[142]马长寿，《彝族古代史》（上海：上海人民出版社，1987），7-9；《西南彝志》（第7-8卷），六祖起源（贵阳：贵州人民出版社，1994）。

[143]吉克·尔达·则伙口述，吉克·则伙·史伙记录，《我在神鬼之间：一个彝族祭司的自述》（昆明：云南人民出版社，1990），3。

[144]《太平寰宇记》卷一百二十，丛书集成（北京：中华书局，1985）。唐代梁载所著《十道志》中即有“故老云，楚子灭巴，巴子弟兄五人，流入黔中”之说；见《太平御览》第一七一卷，州郡部十七，江南道下，辰州条引《十道志》。唐人李吉甫之《元和郡县图志》中也称“辰州蛮戎所居也，其人皆盘瓠子孙。或曰巴子弟兄立为五溪之长”；见《元和郡县图志》卷三十（北京：中华书局，1985）。

[145]华企云，《中国边疆》，新亚细亚丛书边疆研究之二（上海：新亚细亚月刊社，1932），332。

[146]《华阳国志》卷一，巴志；《华阳国志》卷三，蜀志。

[147]《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

[148]根据一项在湘西沅水流域“瓦乡人”地区进行的田野研究，本地有些村落中确有“弟兄祖先历史”。如红土溪村流传的祖先吃鱼分家的故事：“老大吃鱼头，迁往何水的问野，再到蛤蟆坳。老二吃鱼肚，就留在红土溪的柳树湾。老三吃鱼尾，迁往浦市覃家的田溶，又由田溶到白羊溪的湾水排。”白沙村的戴姓，称祖上是三弟兄由江西沿途托钵来此，“后来他们便把饭钵打碎成三块，兄弟三人一人一块，并且相约以后凭饭钵认祖。兄弟三人中的老大从沙滩往上游迁往白河，老二从浦市迁到了溆浦，老三留在沙滩上不走了。”见明跃铃，《边界的对话：漂泊在苗汉之间的瓦乡文化》（哈尔滨：黑龙江人民出版社，2007），7-8。

[149]这便像是以帝王祖先为喻，蜀人自称为中原华夏的“舅舅”。有趣的是，文本13中，也是以始祖为喻，“野人”自称为汉人的“大哥”。

[150]法国历史学者拉克伯里（Terrien de Lacouperie）曾提出一个“历史”：一战败的巴比伦酋长率众东迁至中国之域，他便是中国古史中的黄帝。这“历史”，便是有此模式化情节之历史建构。此说见于其著作Western Origin of the Early Chinese Civilization from 2300 B.C.to 200 A.D.（London：Asher＆Co.，1894）。

[151]我认为，依循此模式化情节最经典的一部小说是，19世纪英国小说作者Rudyard Kipling所写的The Man Who Would Be King。这篇小说的情节为，19世纪两个英国探险家结伴前往印度—阿富汗边境，企图在那儿建立一个由他们统治的国家。结果在他们几乎成功而其中一人Daniel Dravot即将成为本地神王的时候，他的神性被土著揭穿因而遭土著杀害。这个小说故事也曾拍成电影，Dravot由著名影星肖恩·康纳利（Sean Connery）饰演。

[152]我所指的是曾引发人类学者间之辩论的一本学术著作，马歇尔·萨林斯所著Historical Metaphors and Mythical Realities。在此著作中，萨林斯根据许多文献记载，重建及解释欧洲航海家Captain Cook于1779年航行至夏威夷，在此先被土著尊为神，后来又遭杀害的经过。简单地说，萨林斯将历史事件（如Captain Cook到达夏威夷被土著尊为神）纳入文化结构中来理解，以此说明为何在夏威夷历史中土著不断将外来白人当作有神性的酋长。另一位人类学者Gananath Obeyesekere反驳萨林斯之说，他指出，事实上Captain Cook并没有被土著神化，而是被有文化偏见的西方船员、旅行者、人类学家（影射萨林斯）神化了。他认为这种“西方人到野蛮地区被当地人尊为神”，是西方文化中一种根深柢固的自我中心偏见。相关著作见Marshall Sahlins, Historical Metaphors and Mythical Realities（Ann Arbor：The University of Michigan Press，1981）；How“Native”Think：About Captain Cook, for Example（Chicago：The University of Chicago Press，1995）；以及Gananath Obeyesekere, The Apotheosis of Captain Cook：European Mythmaking in the Pacific（Princeton：Princeton University Press，1992）。

[153]黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录1929》，158。

[154]马长寿，《嘉戎民族社会史》，《民族学研究集刊》1944：67。完整的文本如下：“天上普贤菩萨化身为大鹏金翅鸟曰‘琼’，降于乌斯藏之琼部。首生二角，额上发光。额光与日光相映，人莫敢进之。迨琼鸟飞去，人至山上，见有遗卵三只：一白，一黄，一黑。僧巫取置庙内，诵经供养。三卵产生三子，育于山上。三子长大，黄卵之子至丹东、巴底为土司；黑卵之子至绰斯甲为土司；白卵之子至涂禹山为瓦寺土司。”

[155]《汶志纪略》卷四，瓦寺土司；转引自，中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组编，《羌族地区土司资料汇编》（油印本，1963），50-52。

[156]马长寿，《嘉戎民族社会史》，77。

[157]王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，允晨版，85。

[158] Erich Auerbach, Mimesis：The Representation of Reality in Wester n Literature（Princeton：Princeton University Press，2003）.

[159]虽然同时或早于此的有成于东汉的《吴越春秋》，然而此书内容记载春秋时吴、越两国相争的史事，而非对吴、越之地理、物产与人事的全面介绍，此与后世之地方志有相当差别。

[160]《华阳国志》卷三，蜀志。

[161]同前。

[162]此也表现古代华夏认同的特质。它有当代族群认同的一般性质，也就是包括其成员共同的血缘与空间领域两大因素。然而不同于今日所有四川汉人都能自称“黄帝子孙”的族群认同，显然汉晋作者只强调巴蜀统治“王侯”为黄帝子孙，而非称所有“蜀人”皆黄帝子孙。一般蜀人，除了其家族姓氏可系于黄帝血脉者外，看来皆只因存在于华夏之域（地理与政治空间）而成为华夏。

[163]王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》（北京：中华书局，2009），74。

[164]《华阳国志》卷十，先贤士女总赞上。

[165]王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，允晨版，111-132。

[166]四川省编辑组，《羌族社会历史调查》（成都：四川省社会科学院出版社，1986），150-155；北川县政协文史委、北川县政府民宗委编，李明整理，《迟》，载《羌族民间长诗选》（北川：北川县政府，1994），137-162。

[167]《史记》卷三十一，吴太伯世家第一。

[168]《汉书》卷二十八下，地理志第八下。

[169]《史记》卷一百一十六，西南夷列传第五十六。

[170]《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

[171]《史记》卷一百一十八，淮南衡山列传第五十八。

[172]《史记》卷一百十，匈奴列传第五十上，（唐）司马贞《史记索隐》引张宴之说。

[173]《史记》卷一百十，匈奴列传第五十上，《索隐》引乐产《括地谱》。

[174]《王乍姜氏簋》："王乍姜氏尊簋。"《散车父壶甲》："散车父作皇母□姜宝壶，用逆姞氏……"《散白车父鼎甲》："散伯车父作邪姞尊鼎。"《散白作夨姬簋》："散伯作夨姬宝簋。"

[175]《师克盨盖》："王若曰：师克不显文武雁受大命，匍有四方，则隹乃先祖考有勋于周邦，干害王身乍爪牙……"《彔伯冬簋》："王若曰：彔伯冬繇自乃祖考有劳于周邦，右辟四方……"《乖伯簋》："王若曰：乖伯，朕丕显祖文武，膺受大命，乃祖克弼先王，翼自他邦……"

[176]《询簋》："王若曰：询，丕显文武受命，则乃祖奠周邦……"

[177]男女并列为作器者之例，如豁叔鼎铭称"豁叔信姬乍宝鼎，其用享于文祖考，豁叔信姬其易寿考多宗永命，豁叔信姬其万年子子孙孙永宝"；秦公钟铭"公及王姬曰……"。男女祖先同列为受献祭者之器，如询簋铭"乍文祖乙白同姬尊簋"。更少见的例子是，为了攀附尊贵的姻亲而自称"周生"（姬姓周族之外甥）。《周生豆》："周生作尊豆用享于宗室……"《周生鬲》："周生作文考宫仲尊鬲……"

[178]此文本据载最早见于西汉末扬雄所著《蜀王本纪》。因该书早已亡佚，今所见皆为他书所引片断，见于东汉末来敏著《本蜀论》以及三国时谯周所作《蜀本纪》。

[179]郑朴辑，《蜀王本纪》。

[180]《史记·货殖列传》："程郑，山东迁虏也，亦冶铸，贾椎髻之民。"《汉书·李陵传》："两人皆胡服、椎结。"《后汉书·梁鸿传》："鸿妻孟光，椎髻着布衣，操作而前。"《汉书·陆贾传》："高祖使贾赐佗印，为南越王。贾至，尉佗魋结、箕踞见贾。"以上这些例子都显示，椎髻、椎结等，都是指一般百姓或异族随便将发盘结在头上的发式。

[181]《华阳国志》卷一，巴志。

[182]文本3、4出于《华阳国志》卷三，蜀志。

[183]约成书于战国至西汉的《世本》中记载："蜀之先，肇于人皇之际。无姓。相承云，黄帝后。"司马迁在《史记》中未称蜀之古帝王为黄帝后，只称黄帝之子昌意曾降居若水，在此娶蜀

山氏之女为妻，这婚姻产生黄帝之孙高阳，也就是帝颛顼。西汉博士褚少孙为《史记》作补记时则称“蜀王，黄帝后世也”。

[184]这是由于，人类学民族志资料显示，在父系社会中由于女子不下嫁到社会阶层较低的家庭中等等原则，一般来说“娶妻者”家庭的社会地位高于“嫁女者”家庭之社会地位。当时（汉魏晋时期）中原与巴蜀无疑都是父系继嗣的社会。这是一种社会情境本相；上述“黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女”之文本，便是此情境本相下的文本表相。

[185] 2000年冬录于埃溪沟，讲述者为一组（北基寨）的一位老人。

[186] 1995年夏录于埃溪沟，讲述者为一组（北基寨）的中年人。

[187] 1995年夏录于小姓沟松林局，讲述者为由埃溪沟二组（北哈寨）迁来此地的中年人。

[188] 1996年夏录于北川小坝乡杉树林，讲述者为一曾当过副乡长的中年人。

[189]年夏录于北川小坝乡内外沟，讲述者为一中年人。

[190]虽然如此，在中国各地乡间都常有汉人的同姓村，如张家村、李家村等等，这仍是血缘与地缘合一的人类社会结群方式。这些例子，以及所有羌、藏族中血缘与地缘结合的村寨人群认同之例，都值得我们深入考察，以解答人类社会发展上的一个重要课题—血缘与地缘合一或分离，这两种人类社会结群模式在早期人类发展上的意义。

[191]嘉绒藏族，在语言、生活习俗等许多方面都和邻近羌族相近，信仰藏传佛教是他们在近代民族分类识别中成为藏族的主要原因之一。

[192]马长寿，《嘉戎民族社会史》，载《民族学研究集刊》1944：67。

[193]这些“历史”文本见于本书第七章。为了方便读者们思考，我将它们再简述如下。一、箕子王朝鲜：东北方，当商朝为周武王所灭之前，一位商朝的王子箕子离开母国远游到朝鲜，在此他教本地人种田与礼仪教化，本地人拥他为王。二、太伯奔吴：东南方，周太王想把帝位传给小儿子，他的长子太伯知道父亲的心意，于是离国远奔到江南荆蛮之地。蛮夷佩服太伯的义行，因此拥他为王。三、庄蹻王滇：西南方，战国末楚国将军庄蹻受命往南方征伐，当他打下滇并准备回国时，秦侵楚而截断他的退路，庄蹻便留下来成了滇王。四、无弋爰剑奔西羌：西北方，戎人无弋爰剑原是秦国的奴隶，一天他逃到黄河上游，因种种神迹他被本地羌人尊奉为王。

[194]王明珂，《国族边缘、边界与变迁：两个近代中国边疆民族考察的例子》，载《新史学》2010年21卷3期：1-54；王明珂，《华夏边缘》增订本（杭州：浙江人民出版社，2013），272-277。

[195]年代人口调查，北川全县羌、藏族共1757人，占全县人口的2.3%，其中羌族仅59人，为总人口的0.07%。见《北川县志》（1996），164。

[196]年代初北川羌族人口约200余人，多在青片上五寨。1981年青片河上游建设公社进行民族成分普查时，许多人要求由汉族或藏族更改为羌族。于是1982年成立青片藏族羌族公社，羌族人口增加为2001人，占北川县总人口的1.33%。1984年白石、马槽、墩上等羌族乡或羌族藏族乡成立。接着1985年，坝底、外白、开坪、小坝、片口、桃龙、小园、禹里等乡也成为羌族乡或羌族藏族乡；此时羌族人口为39722人，占北川总人口的26.56%。1986年治城、漩坪、青石、白泥、金凤、南华等乡，1988年太洪、贯岭、都坝等羌族乡相继成立。1987年羌族人口为52783人，占北川县总人口数的34.63%。资料见《北川县志》（1996），164。

[197]姜炳章，《白草歌》，见（清）赵德林重修，道光《石泉县志》，卷十，艺文。

[198]虞预著《会稽典录》已轶散，本文引自《三国志》卷五十七，虞陆张骆陆吾朱传第十二，虞翻传，裴松之注。

[199]如所引文本14，虞翻所称道的本地才俊之士，由董黯到曹娥有二十人。

[200]关于此，最著名的一场争辩便是何炳隶与罗友枝（Evelyn S.Rawski）两位学者对满族汉化的争议，后来此争辩衍生为中西学术界对于“汉化”的普遍讨论。见Evelyn S.Rawski，“Reenvisioning the Qing：The Significance of the Qing Period in Chinese History，”Journal of Asian Studies 55.4（1996）：829-850；Ho Ping-ti，“In Defense of Sinicization：A Rebuttal of Evelyn Rawski’s Reenvisioning the Qing，”Journal of Asian Studies 57.1（1998）：123-155；Pamela K.Crossley，“Conclusion，”chap.in Three Manchu Generations and the End of the Qing World（Princeton：Princeton University Press，1990）；John R.Shepherd，“Rethinking Sinicization：Processes of Acculturation and Assimilation，”《国家、市场与脉络化的族群》，何翠萍、蒋斌主编，第三届国际汉学会议论文集，人类学组（台北：“中央研究院”民族学研究所，2003）。

[201]四川土司多称其祖先来自“湖广”，云南土司多称祖先来自“南京”，贵州、湘西土司则多溯其祖源于“江西吉安府”，这些大多为汉化下的祖源想象。

[202]我曾以此案例，与另一历史语言研究所早期成员之民族考察案例（1929～1930黎光明的川西民俗考察）作比较，说明近代中国国族建构过程中发生在国族边缘、边疆的一些微观变化，以此探讨近代中国边疆人群成为少数民族的微观社会过程。见王明珂，《国族边缘、边界与变迁：两个近代中国边疆民族考察的例子》，载《新史学》2010年21卷3期：1-54。以下我对凌纯声、芮逸夫的湘西考察分析多出于此文。

[203]在他们所摄同地、同一主题照片中，也有男女一同荡秋千的场景。

[204]中国第二历史档案馆，标题《考察湘西苗傜民族》，全宗号393，卷号280。

[205]蒙藏委员会委员长石青阳将此函转给中央研究院院长蔡元培，请该院存查。蔡元培则在复函中附上凌纯声等对各项指控的答辩。

[206]年至1935年湘西连遭天灾，人民无粮可缴屯租，但掌握湘西屯政的陈榘珍部催逼不已。在凌、芮离开后不久，1936年抗屯租的地方串联及请愿正式展开，1937年发展为全面武装革屯。相关研究见，伍新福，《湘西革屯运动述评》，载《贵州民族研究》1983年4期：79-89；石昭明，《湘西革屯运动的特点及历史作用》，载《中南民族学院学报》（哲学社会科学版）1988年4期：51-55。

[207]邓云霄，《游九疑山记》，引自《新增月日纪古》，台北：“中央研究院”汉籍电子文献1.3版。

[208]石建中，《石启贵参加国大的前前后后》，未刊稿，得于石教授之提供。

[209]伍新福，《石启贵传略》，载《民国时期湘西苗族调查实录》（北京：民族出版社，2009）。

[210]以我自己的羌族田野研究来说，这种作为社会本相（民族志事实）之参照的文本之一，便是我在各地录音搜集的“弟兄祖先历史”。我将这些录音内容转为文字，并利用这些文字文本来参照分析各地羌族村寨中的“情境”。这些录音档保存在我所任职的“中央研究院”历史语言研究所，它们往后可被学者们利用与验证。

[211]譬如，我们可以深入考察清中叶云南（中原帝国的边缘空间）士人王崧为何编出一本不能见容于其方志局同僚的云南省志（方志文类的边缘文本）。接着，我们可以转移“田野”至1930年代初（中国国族国家建构的边缘时间），考察中央研究院历史语言研究所的民族研究者黎光明（未具民族学知识的学术边缘人）为何写出一本难为其学术同僚接受的民族调查报告（民族志文类的边缘文本）。在这两个案例中，都涉及许多个人的抉择：他们如何选择文类及种种意符来构组其文本，以及他们如何作出行动抉择以构组其自身的社会角色与生命。关于这两个案例的讨论，见于我的著作《王崧的方志世界》，载《新史学：概念、文本与方法》第二卷，孙江主编（北京：中华书局，2008），97-118；《国族边缘、边界与变迁—两个近代中国边疆民族考察的例子》，载《新史学》2010年21卷3期：1-54。关于黎光明、王元辉的川西考察及其考察报告的分析，也见于拙著《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，增订本（杭州：浙江人民出版社，2013），256-265。

[212]我们或可以问：若人们不觉得痛，为何要鼓励他磨掉脚底的茧而让他知道痛？这问题便如，一个奴隶若安于他的奴隶生活与命运，我们为何要让他感到生活痛苦而反抗其命运？与此相反的则是，社会中有些人经常感觉“痛”；他们不满于现况，感到生存在这样的情境中十分痛苦，因而以个人或群体行动尝试造成改变，如发起或参加种种群众运动与革命，是否，这便是具反思性的行动？对于第一个问题，所谓受剥削或被迫害者安于其生活与命运，这经常是掌握社会权力与资源者的想象，或为人们对他者之处境与情感的轻率认知，也就是只见表相而未见事物本相的认知。同时，若这个世界需要被改变，朝着公平合理的人类生态体系改变，那么我们就不得不让人们知道它的本相：揭掉人们脚底的老茧，让他能感觉脚下所踩的真实世界。关于第二个问题，我认为，个人或群体试图造成社会改变的行动，不一定都是具反思性的。许多社会运动或革命的参与者，或为实现某种自身不了解的“理想”而行动，或因自身之社会挫折而行动，因此最后运动或革命的成功并不能让社会情境更进步、美好。人的脚受到刺激、感觉痛，而有抽回脚的动作，这比喻说明：反思性指的是“个人”基于对周遭环境的深切认知，对自身处境的真切感知与体认，而产生的情感、意图与行动反应。

[213] Norbert Elias, The Court Society, trans.by Edmund Jephcott（Oxford：Basil Blackwell，1983）。在此著作里，他说明在17~18世纪法国宫廷中，每一个人都与其他人以种种关系联结在一起，每个人都小心观察他人的言行，并有意图、策略地回应他人的言行，注意自身言行，宫廷社会便如此形成与变迁。

[214] Pierre Bourdieu and Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology，16-18.

[215] Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge（New York：Vintage Books，1982）。因此，福柯所称discourse与布迪厄所称的practice在概念上有些重叠，它们都与社会现实有密切关系；相关讨论及文献回顾可参见，Iara Lessa，“Discursive struggles within social welfare：Restaging teen motherhood，”British Journal of Social Work 36.2（2006）：285-87。

[216]前面我提及的几位学者，布迪厄、埃利亚斯、吉哈德、福柯，他们的研究“田野”也都移动于过去与现在之间；这也是为何，在我曾受惠的众多社会学者、人类学者、比较文学或文化研究之著作中，我要特别提及以上这些学者的著作。

[217]对于这一点，我举一个血腥的历史来说明。在环境资源十分匮乏的非洲部分地区，传统上人们须集结在聚散有弹性的部落组织与对应的族群认同中，以此利用多元、移动的经济生产方式（游耕、游猎、游牧）在资源极端匮乏及不稳定的环境中求生存。然而在近代经欧洲帝国主义国家的殖民统治后，民族与国家概念进入这些地方，欧洲各国放弃其非洲殖民地时，鼓励及协助本地人建立其国家。然而国家与国家间截然划分的界线，以及固定的民族与国民身份，破坏本地以“移动”来获取生活资源的人类生态，因此经常因饥荒造成饿殍遍地，以及不断发生部

落、民族间的血腥屠杀与冲突。

[218]　2010年以来日益严重的中东难民潮，在2014年伊斯兰国（ISIS）军事行动造成中东、北非各国更大的社会扰动后，以及在德国等欧盟国家人道主义的政治氛围下，情况更是一发难以收拾。这个近代以来最大的世界人口迁移潮，以及伊斯兰国的崛起，事实上便是我所称欧亚大陆西半部极不均衡的人类生态体系下的表征，也是此人类生态体系正在经受严厉挑战而将有所调整的表征。

[219]在中国，虽然人们常提及汉族中心主义（或大汉族主义）、中国中心主义（或大中国主义），并对此反思检讨，但事实上，它们在中国根深柢固的程度远比人们所知要深远，要去此中心主义也远比人们所知困难；原因便在于，它们根植于人们的历史记忆之中。

[220]譬如，在有些湘西苗族对盘瓠祖先故事的叙述中，盘瓠的儿子们因耻于其父为犬，而将盘瓠杀死；在部分广西瑶族的传说与祭仪中，“盘王”成了盘古而非盘瓠；在福建畲族祖图（一种有图有文的祖谱）所述故事中，盘瓠被罩在一大钟里炼成了人身—以上这些被改写、重述的本土版盘瓠故事，皆显示被称为盘瓠子孙者并非对于“犬父”没有受辱的情感反应。